HN FGCG D

Digitized by Google

Der

heilige Augusti

dargestellt von

C. Bindemann,

Doctor der Theologie, Superintendent zu Grimmen in Neuvo

Dritter und letzter Band.

Augustins bischöfliches Leben und Wirk

Erste Abtheilung.

Christiana disciplina e
secunda humilitas, tert
S. Aug. ep

Greifswald.

Verlag von L. Bamberg.

1869.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von F. W. Kunike in

Der heilige Augustinus,

dargestellt von

Carl
C. Bindemann,

Doctor der Theologie, Superintendent zu Grimmen in Neuvorpommern.

Dritter und letzter Band.

Augustins bischöfliches Leben und Wirken.

Erste Abtheilung.

Christiana disciplina est prima humilitas,
secunda humilitas, tertia humilitas.
S. Aug. epistola ad Dioscorum.

c. Greifswald.

Verlag von L. Bamberg.

1869.

Druck der Königl. Universitäs-Buchdruckerei von F. W. Kunike in Greifswald.

Vorwort.

Durch Gottes Barmherzigkeit habe ich das Unternehmen, eine Lebensdarstellung des Augustinus zu geben, vollenden können. Möge es dem Herrn gefallen, das nunmehr abgeschlossene Werk mit Seinem Segen zu begleiten, und dasselbe, welches sich mit einem der größten Zeugen der göttlichen Gnade beschäftigt, zur Ehre Seines Namens gereichen zu lassen!

Ueber den Plan und die Ausarbeitung habe ich nur noch wenige Worte zu sagen. Nicht das System Augustins sondern sein Lebensbild zu entwerfen, war meine Absicht, und ich bin der Ueberzeugung, daß eine solche Aufgabe nur auf dem von mir eingeschlagenen Wege, die Schriften in das Leben genetisch zu verweben, genügend zur Ausführung gebracht wird. Wenn nun aber auch meine Bearbeitung es nicht mit einer systematischen Entwickelung der Lehre Augustins zu thun hat, so wird doch, wie ich hoffe, denen, die sich aus meinem Buche die Persönlichkeit des großen Kirchenlehrers zur Anschauung bringen wollen, nichts an der Vollständigkeit der Gesichtspunkte mangeln, welche zur Auffassung seiner Lehre dienen.

Im Ganzen mußte mich die chronologische Behandlungsweise leiten. Indessen war es dabei doch nothwendig, das darzustellende Leben, in dem Maaße, wie der Reichthum desselben sich ausbreitet, nach seinen einzelnen Hauptrichtungen zu beschreiben.

In den beiden früheren Bänden sind die Schriften Augustins mit größerer Ausführlichkeit besprochen, als in diesem dritten Bande geschieht. Was in jenen früheren Bänden zur Fülle gehörte, wäre in diesem letzten Bande Ueberfülle gewesen. Auch in Hinsicht auf die Beschaffenheit der einzelnen Schriften mußte die Art und Weise der Besprechung sich verschieden gestalten.

So will ich denn schließen mit den Worten, mit denen Augustinus sein Werk de civitate Dei beschließt: „quibus parum, vel quibus nimium est, mihi ignoscant, quibus autem satis est, Deo mecum gratias congratulantes agant."

Grimmen, den 2. Februar 1869.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß

zum dritten Bande. (Erste Abtheilung.)

Erstes Capitel.

Allgemeiner Ueberblick über Augustin's bischöfliches Leben und Wirken.

Valerius wurde bald darauf, nachdem er durch Augustins Coordination einen Lieblingswunsch erfüllt gesehen hatte, aus dem irdischen Leben abgerufen. Tief wurde der Heimgang des frommen und milden Greises in der Diöcese betrauert, tief von Augustinus. Als Augustinus nach dem Todesfall zum erstenmal wieder die Kathedrale betrat, schallte ihm der dumpfe Klageton der an ihre Brust Schlagenden und das Aufseufzen der Gemeinde entgegen. Immer wieder erneuten sich diese Zeichen des Leides. Er versuchte das Wort zu nehmen, aber umsonst; vereinigt mit den Thränen derer, die auf ihn hinblickten, flossen seine eigenen Thränen. Endlich errang er sich Fassung und begann seine Ansprache folgenderweise: „Noch in Traurigkeit erscheine ich hier vor euch, denn nicht habe ich den Schmerz dieses Trauerfalls, der zugleich mich und euch betrifft, überwinden können. Dreimal habe ich das Wort, welches ich euch zu verkündigen schuldig bin, zu ergreifen gesucht; eben so oft haben meine und eure Thränen meine Stimme gehemmt, und ich habe das Leid, welches mich niederbeugt, nur durch das Herverströmen meiner Thränen auszudrücken vermocht. Was denn soll geschehen? Soll denn niemals meinem und eurem Schmerze die Grenze gesetzt werden? Die Aussprüche des göttlichen Wortes beschränken für mich und für euch die Zeit der Trauer. Nicht weh hat es mir gethan, daß ich euch weinen sah, — denn auch unser Herr

weinte bei der Erinnerung an Lazarus, und die Juden, welche ihn weinen sahen, sprachen, „siehe wie hat er ihn so lieb gehabt!" — sondern vielmehr, wenn in Thränen etwas Liebes und Wohlthuendes enthalten sein kann, so habe ich dies aus euren Thränen geschöpft. Denn ich sprach bei mir: „siehe wie haben sie ihn so lieb gehabt!" und sie, welche dem Vater ein solches Gefühl weihen, werden auch auf den Sohn, der nunmehr ihr Vater geworden ist, dasselbe übertragen. Den Erben der Würde werden sie auch zum Erben der Liebe bei sich einsetzen. Der Nachfolger in den Ehren des Bischofsamtes wird auch in ihrer Liebe der Nachfolger sein. Es ist von guter Vorbedeutung für den neuen Hirten, daß er bei den Schafen die Zeichen altgewurzelter Liebe zu dem früheren Hirten erblickt. Sie werden auf mich, dem nun bei ihnen die Last des Berufes anvertraut ist, auch ihre Anhänglichkeit übergehen lassen, und nach dem Wechsel des Hirten nicht aufhören den zu lieben, der jetzt die Schafe zu weiden hat. Sie werden meine Stimme hören, der ich — Gott ist mein Zeuge — mit Hülfe des Herrn bereit bin, auch für das geringste unter den Schafen mein Leben dahinzugeben und aufzuopfern. Wenn eine Ursache zum Schmerze und zu Thränen vorhanden ist, so betrifft dieselbe nur mich, nicht aber euch, und nicht ihn, bei dessen Andenken wir von Sehnsucht bewegt werden. Er ist losgelöst, ich bin gebunden; er hat seinen Lauf vollendet, ich bin in dem Laufe begriffen; er ist in dem Vaterlande, ich befinde mich noch in der Fremdlingsschaft; er hat das Steuerruder wohl gehandhabt, wie ich es handhaben werde, steht dahin; er ist an's Gestade gelandet, ich kämpfe mit den Fluthen; er schaut vom Ufer aus auf das bewegte Meer und die stürmenden Wellen, ich rufe mitten in den Fluthen aus: „hilf uns, wir verderben!" Wahrlich ich sage: „wir verderben!" denn wahrlich, nicht nur meine Gefahr, sondern auch eure Gefahr schwebt über meinem Haupte. Denn ohne euch kann ich nicht selig werden. Das Verderben eurer Seelen ist auch mein Verderben. Was von euch meinem Herrn verloren geht, geht auf meine Gefahr verloren. Ich muß Rechenschaft geben; ich

habe einen barmherzigen Herrn, aber einen strengen Rechner. Er zählt täglich seine Schafe, hat sie sich in seine Hände geschrieben, und fordert von mir ihre Zahl. Wenn ich ihm die Zahl nicht zurückgeben kann, so bin ich von einer furchtbaren Gefahr bedroht. Sehet also, ob ich, meine Bürde erwägend, mich wohl der Thränen enthalten kann, und ob ich wegen einer so schweren Last nicht Mitleid verdiene? Erleichtert mir meine Bürde, wollet mir durch eure Liebe die ungeheure Last mildern! und mit Hülfe des Herrn werden Hirte und Heerde dann auch Weide finden, und, nachdem wir im Mittage gerastet haben, werden wir endlich auch mit Abraham, Isaak und Jacob ausruhen (1) an jener Stätte, wo „nicht mehr die Sonne uns sengen wird, noch irgend eine Hitze," sondern wo unter dem Schatten des Herrn Friede und Erfrischung sein wird, wo unsre Traurigkeit wird in Harfenspiel und unser Weinen in Lobgesang verwandelt werden" (2).

Solche Gedanken mußten der Seele eines Mannes entsprießen, der bei dem Besitz der bischöflichen Macht und Ehre zugleich die ganze Größe der mit diesem höchsten Kirchenamte verbundenen Verantwortung empfand. Das bischöfliche Amt,

---

(1) Allegorische Beziehung auf das Hohelied, Cap. 1, V. 7. Diese Beziehung kommt in Augustin's Werken häufig vor.

(2) Sermo de Rusticiano (opp. tom IX). Die Echtheit ist angezweifelt worden, aber nach unsrer Ansicht mit Unrecht. Die Rede trägt das Augustin'sche Gepräge. Die alsbald sich anschließende und auf ep. 23 zurückweisende Erwähnung eines Diaconus zu Mutigena führt in die erste Zeit der bischöflichen Amtsverwaltung Augustin's zurück und spricht dafür, daß Valerius die gewünschte Coordination nicht lange überlebte. Dies ist auch dadurch schon wahrscheinlich, daß Valerius in den späteren Briefen Augustin's nicht mehr erwähnt wird. Die in dem sermo de Rusticiano vorkommende Anspielung auf epp. 106—108, die einer weit späteren Zeit angehören, muß jedoch als eine Interpolation betrachtet werden. Die Worte, welche wir aus dem sermo de Rusticiano angeführt haben, erscheinen auch nur dann als ein aufrichtiger Herzenserguß, wenn Augustinus sie in der ersten Zeit seines Episcopats sprach.

nach der damals unbestrittenen kirchlichen Anschauung die Nachfolge des Apostolats, war die monarchische Spitze der Hierarchie und Kirchenverfassung. Die Bischöfe galten als die von dem Haupt der Kirche bevollmächtigten Ausspender oder Vermittler aller sacramentlichen Gnaden; der ganze Organismus der Kirche war also an sie gebunden. Sie waren durch ihre Conciliarbeschlüsse die Gesetzgeber der Kirche. Jeder einzelne Bischof aber, wenngleich als einzelnes Glied in dem bischöflichen Gesammtorganismus von dem Organismus abhängig, war doch im übrigen innerhalb seines Sprengels ein kirchlicher Souverän. In seiner Hand lag die Leitung der sämmtlichen Kirchenangelegenheiten, die Besetzung der geistlichen Stellen und die geistliche Disciplin, die Kirchenzucht, die Beaufsichtigung der kirchlichen Anstalten und Genossenschaften, und die Verwaltung des Kirchenvermögens. Von bedeutenden Folgen für die Machtstellung des bischöflichen Amtes war die große Veränderung, welche seit Constantin in dem Verhältniß der Kirche zum Staate eintrat, und die römischen Kaiser zu Schirmherren der Kirche machte. Allerdings wurde einerseits durch dieses neue Verhältniß die geistliche Autorität der Bischöfe bedroht und geschmälert. Unter den fortdauernden kirchlichen Streitigkeiten nahmen sich die Kaiser das Recht, das letzte entscheidende Wort zu sprechen, und sich also den Bischöfen überzuordnen. Auf der andern Seite wurde aber auch durch jene Veränderung die Macht der Bischöfe vergrößert. Der Staat ehrte die Kirche, begabte sie mit Gerechtsamen, verlieh ihr Privilegien, und bereicherte sie durch Schenkungen. Als große Grundherren traten die Bischöfe zu ihren Hörigen in alle die Rechte ein, welche durch die Staatsgesetze für dieses Verhältniß bestimmt waren. Ferner besaßen sie eine Jurisdictionsbefugniß. Als der Staat feindlich der Kirche gegenüber stand, mußte es als Pflicht erscheinen, daß die Mitglieder der Kirche ihre Rechtsstreitigkeiten, anstatt vor die Gerichtshöfe, vor ihre Hirten brächten, und die Entscheidung nach göttlichem Recht der Entscheidung nach römischem Recht vorzögen; wie denn schon der Apostel Paulus es an der korinthischen Gemeinde gerügt hatte, daß in

Streitsachen die Abhülfe bei den weltlichen Richtern gesucht sei. Als nun der Staat den Charakter eines christlichen Staats angenommen hatte, wurde, was bis dahin als eine Pflicht der christlichen Sitte betrachtet ward, in Rechtstreitigkeiten den Ausspruch der Bischöfe anzurufen, den Bischöfen in der Weise als ein Recht verliehen, daß sie die bei ihnen anhängig gemachten Streitsachen abhören und entscheiden konnten. Insofern also waren sie vom Staate anerkannte Gerichtsbehörden. Sie wurden in dieser Eigenschaft vielfach von ihren Diöcesanen in Anspruch genommen. Der patriarchalische Charakter dieser Gerichtsbarkeit gereichte zur Empfehlung derselben. Indessen geschah es doch auch, daß Bischöfe, um Geständnisse zu erlangen, bei ihren Gerichtsverhören die Züchtigung mit Ruthen anwenden ließen (¹).

Ein anderes aus dem veränderten Verhältniß der Kirche zum Staat hervorgegangenes Recht der Bischöfe war die Intercessionsbefugniß. Wenn es darauf ankam, Unrecht zu beseitigen und für Unschuldige einzutreten, mochten nun dieselben unwissentlich, oder mit wissentlicher Gewaltthat verurtheilt sein, so mußten die Bischöfe sich zur Anwendung des Intercessionsrechts gedrungen fühlen. Aber auch um Schuldigen Verzeihung oder Milderung der Strafe zu erwirken, konnten sie ihre Verwendung eintreten lassen. Die Kirche, das Reich der göttlichen Barmherzigkeit, gegründet auf dem Kreuze, an welches der Fluch des Gesetzes angeheftet war, wurde auch darin vom Staate geehrt, daß derselbe das von ihm erhobene Schwerdt der Gerechtigkeit vor ihr senkte, wenn sie schützen wollte, oder ihre um Milde und Schonung ansprechende Stimme erhob. Flüchtlinge, welche vom Tode bedroht wurden, fanden in den Räumen des Gotteshauses und am Altar ein Asyl. Oft wurde in jener vielbewegten Zeit Rettung in dem Asyl der Kirche gesucht; oft sahen Bischöfe, in dem Bewußtsein, daß sie Boten und Stellvertreter des Herrn seien, der die göttliche Gerechtigkeit in Erbarmung umgewandelt hatte, sich aufgefordert, auch die menschliche Gerechtigkeit zur

(¹) epp. 133.

Barmherzigkeit anzumahnen. Vermöge ihres Amtes enthielt an sie jede aus ihren Diöcesen zu ihnen dringende Hülfsbedürftigkeit einen Anspruch auf Schutz oder Abhülfe. Sie hatten den Angelegenheiten der Pupillen ihre Fürsorge zu widmen; sie hatten, so weit es möglich war, den Bedrängten ihren Beistand zu gewähren; sie hatten der Noth der Armen sich anzunehmen. Das berühmte Wort aus den Zeiten der Märtyrerkirche, daß die Armen die Schätze der Kirche seien, war um so mehr ein Vermächtniß für die Kirche geblieben, je mehr sie zur Vergrößerung ihrer Macht und ihres Besitzes in der Welt gelangt war. Insonders war es der Bischöfe Pflicht, sich mit der Unterstützung der Armen zu beschäftigen, und wie mühevoll dies sein mußte, ergiebt sich schon aus dem Blick auf eine Zeit, in welcher sowohl die Uebel einer ablebenden und zusammenstürzenden Civilisation, als auch verheerende Völkerzuge, die in der Geschichte nicht ihres Gleichen haben, das römische Reich heimsuchten.

Entsprechend der hohen Stellung des bischöflichen Amtes, war dasselbe mit hohen Ehren umgeben. In dem Schmuck der hohenpriesterlichen Gewänder und Insignien, als ein Fürst über das Volk Gottes, redete der Bischof, sitzend auf der erhabenen Kathedra, zu der stehend vor ihm versammelten Gemeinde. Wenn er eine Reise in seinem Sprengel machte, gingen zu seiner Begrüßung die klösterlichen Genossenschaften mit heiligen Gesängen ihm entgegen. (¹) Hohe Ehren, verlockend für solche Gemüther, welche für äußern Glanz schwach waren, ernste Mahnzeichen dagegen für solche, welche den Gedanken an den Zusammenhang zwischen Ehre und Größe des Berufs, und zwischen Größe des Berufs und Größe der Rechenschaft klar erfaßten. Wenn wir nach dem bisher Gesagten die umfassende Wirksamkeit erwägen, die Augustins bischöfliches Amt forderte, wenn wir ferner bedenken, daß er gemäß der ihm zu Theil gewordenen Begabung auch als Bischof seine Predigten nicht einschränken durfte, wenn wir außerdem noch hinzunehmen, daß er sich des Berufes bewußt

---

(¹) ep. 23.

war, durch Schriften, und zwar zum großen Theil unter sehr bewegten kirchlichen Zuständen durch Streitschriften, auf die kirchliche Entwickelung einzuwirken, und wenn wir endlich auch noch in Betracht nehmen, daß er vermöge seiner Bedeutung als Bischof und Kirchenlehrer sowohl in einen großen persönlichen Lebensverkehr gestellt als auch zu einem in solchem Maaße hervorragenden Briefwechsel, daß derselbe eine besondere Darstellung erfordert, gedrungen war; so können wir das Gefühl würdigen, welches ihn vor der auf ihm lastenden Arbeit und Verantwortlichkeit in jenen Augenblicken erbeben machte, als er nach dem Tode des Valerius, jetzt als der alleinige Bischof von Hippo, seinem Vorgänger die Gedächnißworte der Liebe und Verehrung nachrief.

Mit seiner Erhebung zur bischöflichen Würde hing eine Veränderung seiner Lebensweise zusammen. Er verließ das Kloster, in welchem er als Presbyter gewohnt hatte, und bezog den bischöflichen Palast. Die vielfachen Lebensbeziehungen, in die er als Bischof gestellt ward, die zahlreichen Besuche, die er zu empfangen, und die Erweisungen der Gastfreiheit, die er zu üben hatte, vertrugen sich nach seiner Ueberzeugung nicht mit der dem Kloster zu bewahrenden Zurückgezogenheit und Stille (1). Dennoch wünschte er jenes Ideal des gemeinsamen Lebens, welches ihm aus der frühesten, apostolischen Kirche entgegenleuchtete, und von welchem er eine Nachahmung in dem Klosterleben erblickte, auch fernerhin zu erstreben. Er trat zu diesem Zwecke mit seinem Clerus zu Hippo in eine solche Verbindung, daß er seine bischöfliche Wohnung als ein Kloster bezeichnen konnte. Es wurde festgesetzt, daß die Geistlichen, die nach der damals schon allgemeinen kirchlichen Sitte auf das eheliche Leben Verzicht zu leisten hatten, sich ihres Eigenthums entäußern sollten, theils zu Gunsten ihrer nächsten Angehörigen, theils durch Verausgabung an die Armen, theils zur Fundirung frommer und milder Stiftungen, theils durch Schenkung an die Kirche, aus deren Mitteln sie ihren gemeinsamen Unterhalt bezogen. Das Ver-

(1) Serm. 355 u. 356.

hältniß, nach welchem die Kleriker solche Theilungen bei der Entsagung auf ihr Vermögen vornehmen wollten, blieb ihnen selbst überlassen. Eine sofortige Verausgabung an die Armen konnte weniger in Betracht kommen, da auch die Kirche aus den Gütern, welche ihr zufielen, sich der Armen annahm. Was aber die nächsten Angehörigen betraf, so war Augustinus fern davon, diese zu Gunsten der Kirche von dem Erbe oder Vermächtniß ausschließen zu wollen. Indessen deutete er öfter seine Ansicht über das angemessene Theilungsverhältniß dadurch an, daß er sagte: „Wenn jemand einen Sohn hat, so betrachte er Christum als den zweiten; wenn er zwei Söhne hat, so betrachte er Christum als den dritten; wenn er zehn Söhne hat, so betrachte er Christum als den elften.“ Auch etwa vorhandene Genießbrauchsansprüche der Angehörigen wurden für den Fall, daß die Kirche in ein Erbe eintrat, gebührend berücksichtigt.

In der Vertheilung ihres Vermögens, so fern sie ein solches besaßen, hatten demnach die Geistlichen zu Hippo freie Hand, aber auf Eigenthum sollten sie verzichten, nachdem das gemeinsame Leben beschlossen war. So strenge stellte Augustinus diese Forderung, daß er erklärte, er werde keinen, der dem gemeinsamen klerikalischen Leben nicht beitreten wolle, zum Kleriker ordiniren, und jedem, der seinen Beitritt anfänglich erklärt habe, nachher aber seinen Entschluß ändern wolle, werde er das Klerikat nehmen. Die Geistlichen zu Hippo wohnten also mit ihrem Bischof in seinem Hause, speisten an seinem Tische, und nahmen auch Theil an seiner Kleidung. Wenn ihm nämlich, was öfter geschah, Kleidungsstücke und Gewänder geschenkt wurden, so nahm er diese Geschenke nur für den gemeinsamen Bedarf entgegen, und wenn etwa Gewänder von so kostbarem Stoffe, daß ein Presbyter oder ein Geistlicher von noch niedrigerm Range sie nicht tragen durfte, zum Geschenke dargebracht waren, so verkaufte er dieselben, damit wenigstens, wenn nicht das Gewand für alle sich schickte, der Ertrag doch allen zu Gute komme. Er sprach sich einmal hierüber gegen die Gemeinde in folgenden Worten aus: „Niemand schenke etwas Anderes, als was uns allen gemeinsam ge-

schenkt wird. Denn aus dem gemeinsamen Besitze nehme ich auch für mich selbst das Nöthige, da ich nur in Gemeinschaft etwas besitzen will. Macht mir keine Geschenke, die für mich zu einem auszeichnenden Schmuck bestimmt sind. Ich will zum Beispiel annehmen, daß mir Jemand ein kostbares Gewand bringe. Vielleicht ist es für einen Bischof eine geeignete Zierde, aber nicht für den Augustinus, nicht für einen armen Mann, der von armen Eltern geboren wurde. Die Leute dürften dann sagen, daß ich es zu kostbaren Kleidern gebracht hätte, die ich weder in dem Hause meines Vaters, noch in meinem ehemaligen weltlichen Berufe mir hätte verschaffen können. Das würde sich nicht geziemen. Ich muß ein solches Gewand tragen, welches ich auch meinem Bruder, wenn er eines Kleides benöthigt ist, schenken kann. Nur ein solches Gewand, welches auch ein Presbyter, und sogar ein Diaconus und Subdiaconus tragen darf, will ich als Geschenk annehmen, weil ich es für die Gemeinschaft entgegennehme. Wenn jemand ein kostbareres Gewand giebt, so verkaufe ich es, wie ich zu thun pflege, auf daß, da das Gewand kein gemeinsames sein kann, der Preis desselben für die Gemeinschaft sei. Ich verkaufe es und verwende den Ertrag für die Armen. Hegt also jemand den Wunsch, daß ich ein Gewand, welches er zu schenken beabsichtigt, tragen möge, so gebe er ein solches, welches mir nicht zur Beschämung gereicht. Denn, ich gestehe euch, durch ein kostbares wird mir Beschämung verursacht, weil es sich nicht für die von mir erwählte Lebensweise und für meine Anmahnungen schickt" ([1]). Doch verschmähte er abgetragene und schlechte Kleider. Er wollte auch nach dieser Seite nichts verstellen, und seine Kleidung, wenn auch prunklos und einfach, stand doch zu seinem hohen Kirchenamte in keinem auffallenden Mißverhältniß.

An dem gemeinschaftlichen Tische ging es mäßig zu, aber ohne daß eine besondere Ascetik erstrebt wurde. Auf eine Enthaltsamkeit, welche dem Leibe nicht einmal die ausreichende Er=

([1]) Serm. 356.

nährung gewähren wollte, legte Augustinus keinen Werth.(¹) Nur darüber suchte er mit Sorgfalt zu wachen, daß er den Genuß der Nahrung nicht weiter ausdehnte, als es die leibliche Bedürftigkeit erforderte. Seine Mahlzeiten machten den Eindruck einer edlen Einfachheit, die sich zwischen Ueberfluß und Kärglichkeit in der Mitte hielt. Die Speisen bestanden meistens aus Gemüsen, hin und wieder wurden auch Fleischspeisen aufgetragen, sofern nämlich Gesundheitsrücksichten oder Rücksichtnahme auf fremde Gäste dazu veranlaßte; Wein aber gab es stets an seiner Tafel, der jedoch mit Wasser gemischt getrunken ward. Augustinus erquickte sich gern an dem edlen Gewächs des Weinstocks. Unter seinen großen und anhaltenden geistigen Anstrengungen war ihm auch wohl der Wein zu einem Lebensbedürfniß geworden. Unmäßigkeit im Weingenuß war ihm stets widerwärtig gewesen; aber selbst noch als Bischof machte er sich zuweilen Vorwürfe, daß er die engeren Grenzen, welche er sich selbst gesetzt hatte, überschritten habe. An seiner eignen Tafel aber konnte eine solche Ueberschreitung nicht stattfinden, weil einem jedem eine feste Anzahl von Bechern in der gemeinsamen Lebensordnung bestimmt war. Dabei war eine Sitte eingeführt, welche einer in jenen Gegenden vielverbreiteten Unsitte entgegenwirken sollte. Man gebrauchte im gewöhnlichen Lebensverkehr häufig Schwurformeln. Augustinus rügte ernstlich einen solchen gedankenlosen Mißbrauch feierlicher Betheuerungen, der nach seiner Ueberzeugung das Bewußtsein von der Heiligkeit des Eides beeinträchtigte, und um in dieser Hinsicht seine Geistlichen zu zügeln, hatte er die Einrichtung getroffen, daß für jeden unüberlegten Schwur ein Becher Weins in Abzug gebracht werde. Die Speisen wurden in irdenen, hölzernen, oder marmornen Gefäßen aufgetragen und nicht, wie wohl sonst an bischöflichen Tafeln, in Gefäßen aus edlem Metall. Nicht durch Mangel an Geldmitteln, sondern durch Einfachheit der Sitte wurden kostbare Speisegeräthe ausgeschlossen. Doch die Löffel waren von Silber. Außer den be-

(¹) Confess. lib. X, c. 31. Possid. c. 22 u. 25. Serm. 356.

stimmten Mahlzeiten wurde nichts gereicht. Nur in Krankheitsfällen ward eine Ausnahme gemacht, und in solchen Fällen war es auch den Gemeindegliedern gestattet, zu jeder Zeit den Kranken oder Genesenden eine Erfrischung zukommen zu lassen.

Während die Kleriker Hippos durch die gemeinsame Lebensordnung zwar zur Mäßigkeit angehalten, aber keineswegs zu Entbehrungen gedrungen wurden, boten sich ihnen an dem Tische ihres Bischofs die wünschenswerthesten geistigen Anregungen dar. Auch wenn er mit ihnen allein war, mußte ihnen, wenn nicht etwa geeignete Leseabschnitte zur geistigen Speise für die Tischgenossen ausgewählt waren, ein reicher Schatz der Belehrung und Unterhaltung geöffnet werden durch die Tischgespräche eines Mannes, der von der ausgezeichnetsten geistigen Begabung, und nicht allein in der africanischen Kirche, sondern in der gesammten abendländischen Kirche von der hervorragendsten Bedeutung war, der auch keineswegs nur aus Pflichtgefühl, sondern aus Neigung das gemeinsame geistliche Leben zu Hippo begründet hatte, und der gern sich geistigen Mittheilungen und dialektischem Gedankenaustausche hingab. Aber an Augustins Tische wurden auch oft fremde Gäste mit bereitwilligster Gastfreiheit bewirthet. Dort sah man Bischöfe und Geistliche, Aebte und Mönche aus Nord-Africa und aus andern Ländern, besonders aus Italien. Dort erblickte man vornehme Römer aus den ersten patricischen Geschlechtern und hohe Staatsbeamte. Hippo war ein bedeutender römischer Hafenort, und der Fremdenverkehr, der schon ohnehin durch die Lage der Stadt herbeigeführt ward, mußte noch lebhafter werden durch den Wunsch der persönlichen Annäherung an einen Bischof, der zu den ersten Zierden der Kirche zählte, und die ihn aufsuchenden Fremden mit Gastfreundschaft aufnahm. Ohne Zweifel also von mannigfachster Anregung war die geistige Unterhaltung an Augustins Tische, sich erstreckend auf die verschiedensten Gesichtspunkte des geistigen Lebens und Wirkens, auf kirchliche Zustände in der Nähe und in der Ferne, auf Mittheilungen über ausgezeichnete Persönlichkeiten, auf Länder- und Völkerkunde, auch auf die Weltbegebenheiten, deren in jener Zeit

so viele und erschütternde waren, und denen Augustinus ebenfalls mit aufmerksamstem und theilnehmendem Blicke folgte. Nur die Verunglimpfung Abwesender sollte durchaus von der Unterhaltung ausgeschlossen bleiben. Auf dem Tische las man als Inschrift:

„Wem's gefällt, Abwesender Thun zu bemäkeln mit Leumund,
Wisse, daß hier an dem Tisch seiner unwürdig der Platz."

Und so streng hielt Augustinus auf die Beobachtung dieser Tischregel, daß er einmal, als einige ihm sonst sehr befreundete Bischöfe sich darüber hinwegsetzten, mit Unwillen sagte: „Entweder muß diese Inschrift ausgetilgt werden, oder ich muß auch das Mahl sofort verlassen und mich in mein Zimmer zurückziehen." Frauen jedoch stand die Gastfreiheit des bischöflichen Hauses und Tisches nicht offen. Durch diese Schranken sollten etwaige üble Nachreden abgeschnitten, und Versuchungen, denen, wenn auch nicht Augustinus selbst, doch andere ausgesetzt sein konnten, abgewehrt werden. Sogar bei seiner eignen Schwester, welche im Wittwenstande lange Zeit Priorin eines Nonnenklosters war, und bei seinen Brudertöchtern, die sich dem ehelosen Leben geweiht hatten, machte er keine Ausnahme; und wenn Matronen, Frauen oder Jungfrauen mit ihm zu sprechen wünschten, so empfing er sie in Gegenwart von Klerikern, ohne Rücksicht darauf, ob etwa bei den Angelegenheiten, um welche es sich handle, die Abwesenheit von Zeugen wünschenswerth sei.

Das von ihm in Hippo begründete gemeinsame Leben der Kleriker ward von bedeutendem Einflusse, und erwarb sich viele Anerkennung. Es war eine geistliche Bildungsanstalt, auf welche, wenn Bisthümer zu besetzen oder Priester anzustellen waren, sich häufig die Aufmerksamkeit richtete. Oft wurde Augustinus um die Sendung geeigneter Männer angesprochen. Schon allein zu Bischofssitzen konnte er etwa zehn ausgezeichnete Kleriker befördern. Diese suchten wieder in ihren Diöcesen einen ähnlichen Lebenskreis um sich zu schaffen, auch anderwärts wurde die klerikalische Gemeinschaft zu Hippo nachgeahmt, und überhaupt ist das sogenannte kanonische Leben der Geistlichen hauptsächlich von

Augustinus ausgegangen. Indessen schlossen doch den vielen wohlthuenden Erfahrungen, die er aus seiner Stiftung entnehmen konnte, sich auch Erfahrungen entgegengesetzter Art an.

Einer von den Presbytern zu Hippo, Bonifazius, kam eines Tages zu dem Bischofe und machte die Anzeige, daß er von einem Mönche Namens Spes aus dem benachbarten Kloster mit unzüchtiger Begierde verfolgt worden sei. Sich entsetzend über eine solche Mittheilung, zog Augustinus den Mönch zur Untersuchung. Dieser wälzte die Anklage auf den Presbyter zurück; Bonifazius sei der Schuldige, und jetzt als Verleumder aufgetreten, um sich dafür zu rächen, daß er seine böse Lust nicht auszuüben vermocht habe. Die Sache war von der Art, daß Augustinus sie so lange geheim zu halten beschloß, als noch nicht erwiesen sei, wer von den beiden als der Verbrecher angesehen werden müsse. Zwar neigte er sich dahin, dem Presbyter Glauben zu schenken, doch zu einem sichern Ergebniß gelangte er durch seine Untersuchungen nicht. Vielleicht wäre die in Finsterniß verborgene Sünde auf sich beruhen geblieben, wenn nicht der Mönch mit Zudringlichkeit darum angelegen hätte, daß der Bischof ihn zum Klerikat befördern oder empfehlen möge. Als Augustinus, auf seinen Verdacht hinweisend, dies verweigerte, sagte der Mönch endlich trotzig: „Wenn ich kein Priester werden soll, so muß auch Bonifazius aufhören Priester zu sein," und Bonifazius erklärte, daß er, obgleich unschuldig, dennoch um Mißtrauischen kein Aergerniß zu geben, zur Verzichtleistung auf die Priesterwürde bereit sei. Was sollte Augustinus thun? In seiner Rathlosigkeit verfiel er darauf, die gegenseitigen Verkläger einem Gottesurtheil zu unterwerfen. Ein Ort von berühmter Heiligkeit war das Grab des Märtyrers Felix zu Nola in Campanien. Dort, erzählte man, würden Schuldige, die das Bewußtsein schwerer Schuld in sich trügen, durch schreckende Drohungen und Thatsachen der durch den Märtyrer wirksamen Gotteskraft zum Geständniß ihrer Schuld getrieben. Dorthin entsandte Augustinus den trotzigen Mönch und den — wenigstens *scheinbar* — sanften und demüthigen Presbyter, der seine De-

muth auch dadurch auszudrücken schien, daß er in Nola, ohne seine Priesterwürde kund zu geben, sich dem Gottesurtheil unterziehen wollte. Als die beiden sich auf dem Wege befanden, hatte auch Augustinus auf einer Reise Hippo auf eine Zeitlang verlassen.

Inzwischen wurde die Sache in Hippo ruchtbar. Die Gemeinde gerieth in Aufregung. Jetzt könne man merken, hieß es, wie das Leben der Geistlichen und das Klosterleben beschaffen sein möge. Die Bessergesinnten trauerten. Manche fühlen sich namentlich deshalb niedergeschlagen, weil bei Männern, die unter Augustins nächster Leitung standen, eine solche Erfahrung gemacht sei. Vor einiger Zeit waren in Hippo zwei Diaconen des Donatistenbischofs Proculejanus zur katholischen Kirche übergetreten, aber bald nachher in Sünde gefallen. „So etwas", ward damals gesagt, „kann bei den Geistlichen, die unter der Zucht unsers Bischofs gestanden haben, nicht vorkommen." Und nun war noch Aergeres vorgekommen. Mit allgemeinem Unwillen aber ward es empfunden, daß der Name des Bonifazius nicht sofort aus der Liste der Geistlichen gestrichen sei. Zwei angesehene Männer in Hippo schrieben an Augustinus, um ihm von diesen Bewegungen und Stimmungen in der Gemeinde Kenntniß zu geben, und er wurde dadurch bewogen, außer seiner kurzen Antwort, auch noch an den Klerus und die Gemeinde zu Hippo ein Sendschreiben zu richten, welches den Charakter eines wahrhaft bischöflichen Hirtenbriefes an sich trägt. Er setzt in in diesem Schreiben die traurige Angelegenheit aus einander, rechtfertigt sein Verfahren, will indessen dazu einwilligen, daß einstweilen des Bonifazius Name aus dem Verzeichniß der Kleriker entfernt werde, und spricht Ermahnungen aus und Trostgründe, mit welchen er sowohl seine eigne Traurigkeit, als auch die mit ihm Bekümmerten zu trösten suchte. „Ich höre", sagte er unter anderem, „daß einige unter euch größeren Schmerz über diese Sache empfinden, als über die Sünde jener zwei Diaconen, welche aus der Parthei des Donatus zu uns übergetreten waren; indem damals die von Proculejanus ausgeübte Zucht verdäch-

tigt, und ich dagegen gerühmt ward, weil bei meinen Klerikern nie so etwas vorgekommen sei. Sofern ihr nun jenes gethan habt, muß ich euch sagen, daß ihr nicht gut gethan habt. Denn der Herr hat euch gelehrt, daß, wer sich rühmt, sich in dem Herrn rühme; werfet auch den Haeretikern nichts Anderes vor, als daß sie nicht der katholischen Kirche angehören, auf daß ihr nicht denen gleich werdet, die, da sie ihre Abtrünnigkeit durch nichts vertheidigen können, Sünden und Verbrechen der Menschen zu sammeln suchen, und noch dazu großentheils auf fälschliche Weise. Ihr aber habt Christum nicht also gelernt. Bittet für mich, daß ich nicht, Anderen predigend, selbst verwerflich werde; wenn ihr aber rühmet, so rühmet euch nicht meiner, sondern des Herrn. Denn wie wachsam ich auch in der Zucht meines Hauses sein mag so bin ich doch ein Mensch, und lebe unter Menschen, und wage mir nicht anzumaßen, daß mein Haus besser sei als die Arche Noah's, in welcher gleichwohl unter acht Menschen einer verwerflich erfunden ward;" oder besser als das Haus Abrahams, wo gesagt ward: „Stoße die Magd hinaus mit ihrem Sohne;" oder besser als das Haus Isaak's, wo gesagt ist: „Jakob habe ich geliebet, und Esau gehasset;" oder besser als das Haus Jakobs, wo der Sohn das Bett seines Vaters befleckte; oder besser als die Behausung des Apostels Paulus, der, wenn er unter lauter Guten gelebt hätte, nicht sagen würde: „auswendig Streit, inwendig Furcht;" oder besser als selbst die Hausgenossenschaft des Herrn Christus, in welchen elf gute Apostel den Dieb und Verräther Judas ertragen mußten; oder besser endlich als der Himmel, aus welchem Engel abgefallen sind(¹). Werden wir also durch einige Gefäße der Unehre betrübet, so werden wir doch durch mehr Gefäße der Ehre getröstet. Verabscheuet daher nicht wegen des Oelschaums, von welchen eure Augen beleidigt werden, die Kelter, aus welcher die Vorrathskammern des Herrn mit den Schätzen des lichten Oels

---

(¹) ep. 78.

angefüllt werden.“ Es ist uns nicht weiter überliefert worden, welchen Ausgang diese Sache genommen habe (¹).

Wie sehr auch Augustinus durch dieselbe bekümmert ward, so empfing er doch in seinem Schmerze dadurch eine große Beruhigung, daß er sich selbst keine Vorwürfe zu machen hatte. Dies war nicht so bei einer andern Angelegenheit, die ihn deshalb auch noch tiefer ergriff. Mit dem Institute des gemeinsamen klerikalischen Lebens zu Hippo war ein Institut von Lectoren verbunden, oder von Knaben und Jünglingen, welche zum Kirchendienste herangebildet wurden und auch schon als Vorleser kirchliche Functionen verrichteten, indessen noch keine geistlichen Weihen erhalten hatten. Sie nahmen zwar an dem gemeinsamen klerikalischen Leben Theil, aber als Nichtkleriker auch noch ohne die Bedingung, von welcher Augustinus die Verleihung des geistlichen Amtes abhängig gemacht hatte. Unter ihnen befand sich ein Jüngling Namens Antonius, seit seinen Knabenjahren bei Augustinus auferzogen. Augustinus hatte auf ihn besondere Hoffnungen gesetzt, empfing aber eine bittere Enttäuschung. Dies geschah auf folgende Weise.

In weiterer Entfernung von Hippo lag die Stadt Fussala. Diese nebst ihrer Umgegend gehörte zu dem Hippo'schen Sprengel, war aber so gänzlich der donatistischen Parthei anheimgefallen, daß jenes Diöcesanverhältniß thatsächlich fast aufgelöst war. Doch hatte Augustinus nach Fussala Priester gesandt, welche sich vereinzelter und zerstreuter Mitglieder der katholischen Kirche in jener Gegend annehmen, und dort die Wiederausbreitung der Kirche erstreben sollten. Die Aufgabe dieser Priester war mit großen Gefahren und Leiden verknüpft und nur von geringem Erfolge, bis endlich unter der Einwirkung von Zwangsmitteln massenhafte Uebertritte stattfanden, und in Fussala und ihren Umgebungen die Union hergestellt ward. Jetzt war es Augustins angelegentlicher Wunsch, die Erfolge durch eine feste kirchliche Organisation zu sichern. Er selbst, damals schon

(¹) ep. 77 u. 78.

hochbejahrt und von schwacher Gesundheit, konnte jenem entlegenen Theil seines Sprengels nicht die nöthige Fürsorge zuwenden, und da in früheren Zeiten ein Bisthum von Fussala bestanden hatte, so wurde es sein Plan, daß dort wieder ein Bischof eingesetzt werden sollte. Er hatte zu dieser Stelle einen geeigneten Presbyter, der, außer der römischen, auch der punischen Sprache mächtig war. Zwar weigerte sich derselbe, aber es konnte erwartet werden, daß dieser Widerstand sich beseitigen lasse. Augustinus wandte sich also an den Primas von Numidien und bat ihn, daß er dem Presbyter die bischöfliche Ordination zu Fussala ertheilen möge. Gern willfahrte der Greis, und traf mit seinem Gefolge nach weiter Reise in Fussala ein, wo auch Augustinus mit seinen Begleitern erschienen war. Aber wenn Augustinus darauf gerechnet hatte, daß der Presbyter den Widerstand, der bei der Erhebung zur bischöflichen Würde schon üblich war, aufgeben werde, so sah er sich getäuscht. Der Presbyter konnte durch kein Zureden von seiner Weigerung abgebracht werden. Sollte denn wegen solcher Halsstarrigkeit der ganze Plan vereitelt werden? Sollte der greise Primas die weite und erschöpfende Reise umsonst unternommen haben? Sollte die Erwartung der Fussalenser getäuscht werden? In diesem Augenblick fiel Augustins Blick auf den Antonius. Zwar noch ein Jüngling und noch kein geweihter Geistlicher war Antonius; aber konnte nicht dieser frischen und jugendlichen Kraft, deren bisherige Entwickelung Augustinus mit Freude beobachtet hatte, eine bedeutende Wirksamkeit in der Kirche vorbehalten sein? Genug, Augustinus brachte den Jüngling in Vorschlag, die Fussalenser machten keine Einwendung, Antonius wurde von dem Primas ordinirt, der jugendliche Lector war plötzlich zum inthronisirten Bischofe von Fussala geworden.

Leider wurde Augustins gewagter Schritt nicht durch den Erfolg gerechtfertigt oder entschuldigt. Denn bald kamen Klagen über den Antonius; er führe ein zuchtloses Leben in wollüstigen Ausschweifungen, empörende Erpressungen übe er aus, seine Herrschsucht sei unerträglich. Wenn auch manche Beschuldigungen

nicht erwiesen wurden, so leuchtete doch ein, daß seine Amtsführung treulos, sein Wandel unwürdig sei. Bitter mußte also Augustinus es bereuen, daß er einem Jüngling, der sich selbst zu wenig zügeln konnte, die Zügel des Kirchenregiments in die Hände gegeben habe. Ihm schwebte das Verderben vor, welches aus seiner unüberlegten Handlung hervorgehen konnte, und so groß war sein Schmerz, daß er in Erinnerung an den Ausspruch: „Wenn wir uns selbst richten, so werden wir nicht gerichtet," sogar schon mit dem Gedanken sich herumtrug, sein Amt niederzulegen und den Rest seiner Tage als Büßender hinzubringen. Zunächst aber mußte erwogen werden, auf welche Weise dem Aergerniß zu wehren und den Klagen abzuhelfen sei. Sollte Antonius seiner bischöflichen Würde entsetzt werden? Dagegen sträubte sich Augustinus. Schon der Gegensatz gegen die donatistischen Lehren mußte ihn für ein anderes Verfahren stimmen. Er setzte es durch, daß Antonius zwar im Besitz der bischöflichen Würde, aber nicht im Besitz der bischöflichen Macht blieb. Die Verwaltung der Diöcese wurde ihm abgenommen und wieder von dem Bischofe zu Hippo übernommen. Aber Antonius, die Miene der beleidigten Unschuld annehmend, war nicht gesonnen, sich dieser Entscheidung zu fügen; er tadelte sie als eine inconsequente Halbheit; wenn er Bischof bleibe, müsse ihm auch die Ausübung aller bischöflichen Rechte bleiben. Es gelang ihm, den numidischen Primas auf seine Seite zu bringen, und von demselben ein günstiges Empfehlungsschreiben zu erlangen, mit welchem die Revision dieser Sache dem apostolischen Stuhl, den damals der Papst Bonifazius inne hatte, übergeben ward. Bonifazius aber starb, ohne in der Angelegenheit etwas gethan zu haben. Ihm folgte Coelestinus. Als Augustinus diesen zu seinem Amtsantritt beglückwünschte, schüttete er hinsichtlich des Antonius sein gebeugtes Herz vor ihm aus, und bat ihn, einer Wiederaufhebung des gefällten Urtheils keinen Vorschub zu leisten. Es scheint auch, daß Coelestinus dieser Bitte gewillfahrt habe, und die Verwaltung des Bisthums von Fussala bei Lebzeiten

des Antonius dem bischöflichen Stuhle zu Hippo verblieben sei (1).

Durch solche Erfahrungen wurde jedoch das Princip des gemeinsamen klerikalischen Lebens selbst noch nicht verdächtigt. Aber auch in dieser Beziehung machte Augustinus eine schmerzliche Wahrnehmung. Ein Presbyter Januarius, früher verheirathet und Vater eines Sohnes und einer Tochter, war nach Hippo gekommen und in den dortigen Klerus aufgenommen worden. In Betreff seines Vermögens sagte er, daß bereits dasselbe zu kirchlichen oder milden Zwecken von ihm verausgabt sei, mit Ausnahme eines Theils, den er seiner Tochter vermacht habe. Augustinus, der, ohne weitere Nachforschungen anzustellen, solche Aeußerungen mit Vertrauen aufnahm, war von dieser Erklärung befriedigt, und hegte die Ansicht, daß der Tochter, welche noch minderjährig war und zu Hippo klösterlich erzogen ward, das ihr ausgesetzte Erbtheil bis zu ihrer Volljährigkeit zu der alsdann von ihr selbst zu treffenden Bestimmung aufbewahrt werden müsse. Januarius starb. Kurz vor seinem Ende betheuerte er, daß er zu Gunsten seiner Tochter noch kein Testament gemacht habe, sondern das angebliche Erbe derselben noch als freies Eigenthum besitze. Er setzte jetzt die Kirche zu Hippo als Erbin ein; aber Augustins Herz empörte sich bei dem Gedanken, dieses Vermächtniß, an welchem ein Betrug und die Verleugnung der natürlichen Lebensbande klebte, für die Kirche anzunehmen. Er wollte, daß die Kirche den beiden Kindern bis zu ihrer Volljährigkeit den Erblaß verwalten solle. Aber zwischen der Tochter und dem Sohn, der ebenfalls einem Kloster zur Erziehung übergeben war, hatte auch schon jetzt eine Vermittlung stattzufinden, da die Tochter, auf die früheren Aeußerungen des Vaters sich berufend, für sich allein das Erbe beanspruchte, und der Sohn dagegen auf den Widerruf des Sterbenden seinen Erbanspruch stützte. Augustinus fand sich bewogen, vor der Gemeinde die ganze Angelegenheit zur Sprache zu bringen. Denn die übelsten

(1) ep. 208 u. 209.

Nachreden konnten sonst nicht ausbleiben. Das Institut des gemeinsamen klerikalischen Lebens mußte öffentlich gereinigt werden. Es durfte an demselben nicht der Verdacht haften, daß die Güterentsagung nur ein Schein sei und die den Geistlichen dargebrachten Geschenke zu eigennützigem Zwecke ausgebeutet würden. Außerdem hatte Augustinus es zu rechtfertigen, daß er für die Kirche das Vermächtniß nicht angenommen habe. Dies mochte doch vielen als eine peinliche Gewissenhaftigkeit erscheinen und als eine Rücksichtslosigkeit gegen die Armen, die von der Kirche unterstützt wurden. „Warum," mochte freilich sehr übertreibend gefragt werden, „schenkt niemand etwas an die Kirche zu Hippo, oder warum setzt niemand die Kirche zur Erbin ein?" — und die Antwort: „Weil der Bischof in seiner Gutmüthigkeit kein Vermächtniß annimmt." Als daher Augustinus über die Sache zu reden beabsichtigte, lud er Tags zuvor in der Predigt die Gemeinde zur zahlreichen Versammlung ein. Er sprach zunächst über die von ihm begründete Einrichtung des geistlichen Lebens. Dann äußerte er seinen Schmerz und seinen Unwillen über das Verfahren des Januarius. Als er das Vermächtniß des Sterbenden erwähnt hatte, rief er aus: „Ich will sein Geschenk nicht! ich will nicht eine Frucht, die aus so bitterer Wurzel hervorgegangen ist!" Weiter sagte er: „Wer unter Enterbung seines Sohnes die Kirche zur Erbin einsetzen will, der suche zur Empfangnahme des Erbes einen anderen, als den Augustinus." Endlich erklärte er, daß er mit seinen Geistlichen ernstlich Rücksprache halten werde, ob sie auch ohne Vorbehalt dem Princip des gemeinschaftlichen Lebens sich angeschlossen hätten, oder sich anzuschließen gesonnen seien, und er werde zu seiner Zeit das Ergebniß der Besprechung bekannt machen. Um dabei den Geistlichen die Versuchung zur Heuchelei zu nehmen, widerrief er seine Drohung, daß er denjenigen Klerikern, die sich von der gemeinsamen Lebensweise trennen wollten, das Klerikat entziehen wolle. „Siehe", sagte er, vor dem Angesichte Gottes und in eurer Gegenwart ändere ich meinen Entschluß; wer ein Eigenthum haben will und an Gott

und der Kirche nicht genug hat, der bleibe, wo er will und wo er kann, ich nehme ihm das Klerikat nicht. Ich will keine Heuchler haben. Schlimm ist es, wer wüßte dies nicht, von einem Gelöbniß abzufallen, aber schlimmer noch ist es, ein Gelöbniß zu erheucheln. Siehe, ich sage und vernehmet es wohl: Wer von dieser Gemeinschaft des Lebens, die in der Apostelgeschichte gelobt wird, sich trennt, der bricht sein Gelübde und wird einer heiligen Aufgabe untreu. Möge er denn seinen Richter erwarten, aber Gott, nicht mich. Ich habe ihm seine Gefahr vor die Augen gestellt; möge er jetzt thun, was er will. Wer entschlossen ist, sich von Gott durch die Kirche Gottes ernähren zu lassen und kein Eigenthum zu besitzen, sondern dasselbe entweder an die Armen auszutheilen oder für unsern gemeinsamen Lebenszweck zu bestimmen, der bleibe bei mir. Wer aber dies nicht thun will, der hat seine Freiheit; möge er jedoch bedenken, ob er die Seligkeit des ewigen Lebens erlangen werde."

Als die Frist verstrichen war, bis zu welcher Augustinus die Besprechung mit den Geistlichen beabsichtigt hatte, setzte er die Gemeinde von dem Ergebniß seiner Unterredung in Kenntniß. Keiner unter den Klerikern hatte sich von der gemeinsamen Lebensordnung trennen wollen, und ebenfalls in Betreff der Frage, ob denn auch bei allen die von dem Princip des gemeinsamen Lebens erforderte Verzichtleistung auf das Eigenthum stattgefunden habe, konnte er im Ganzen befriedigende Mittheilungen machen. Wobei wir uns dennoch freilich zu der Bemerkung veranlaßt fühlen, daß die Nachfrage und Untersuchung des Bischofs sehr an der Zeit gewesen war. Die beiden Kinder des Januarius hatten den widerwärtigen Streit über das väterliche Erbe, welches von der Kirche verschmäht ward, schon aufgegeben, und sich der Entscheidung des Bischofs, daß sie den Erblaß unter sich theilen sollten, mit Bereitwilligkeit gefügt [1]. Solche schmerzliche Erfahrungen wurden aber durch Erfahrungen entgegengesetzter Art weit überwogen. Das ge-

[1] serm. 355 u. 356.

meinsame klerikalische Leben, dessen Pfleger und Hauptbegründer Augustinus war, erwies sich von segenbringendem Einfluß, nicht allein in der damaligen Zeit, sondern auch in der Folgezeit, in welcher die sogenannte kanonische Lebensweise fortgesetzt und weiter ausgebreitet ward.

Wenn nun auch Augustinus als Bischof aus dem eigentlichen Klosterleben heraustrat, so blieb doch seine Hochschätzung des klösterlichen Lebens unvermindert, und er wandte der Beförderung desselben fortwährend seine angelegentliche Fürsorge zu. In dem Mönchsleben erblickte er das Aufstreben zu einem hohen Lebensideal. Diese strenge Unterjochung der sinnlichen Neigungen unter eine erhabene Herrschaft des Geistes, diese Unterwerfung der geistigen Begierden unter den Willen demüthiger Liebe, diese Zurückgezogenheit, wenn auch nicht von den Anstrengungen und der Arbeit des Lebens, so doch von jener Lebensmühsal, welche mit der Verwickelung in die weltlichen Angelegenheiten zusammenhängt, dieser, so weit es dem Sterblichen vergönnt sein könne, anhaltende Aufschwung himmelwärts, der in Berührung mit der Seligkeit des ewigen Lebens brachte und den tiefen Frieden der Contemplation empfing; alles dieses war für Augustinus erhebend und sehnsuchterweckend, und wie ihm, noch bevor er selbst dem Mönchsleben sich geweiht hatte, schon ein erquickendes Gefühl der Ruhe aus demselben zuströmte, so auch theilte ihm, als er wieder aus dem Mönchsleben herausgetreten und von den mancherlei Mühen des bischöflichen Amtes belastet war, der Eindruck klösterlichen Friedens ein geistiges Ausruhen mit (1). Wodurch denn überhaupt nach einer großen Richtung hin bezeichnet wird, daß die Einwirkung des Mönchsthums nicht allein auf diejenigen, welche demselben angehörten, sich beschränkte. Augustinus hat nicht allein einen großen Einfluß auf die Entwickelung des abendländischen Klosterlebens in der damaligen Zeit ausgeübt, sondern auch in den spätern Jahrhunderten ist sein Name und sein Geist mit dem Mönchsthum verbunden

(1) ep. 48.

geblieben. In dieser Hinsicht muß vor allem die von ihm verfaßte Ordensregel, die sowohl Mönchsklöstern als Nonnenklöstern zur Richtschnur diente, erwähnt werden (1). Es ist diese Regel in einfachen großen Zügen entworfen; eine Hinweisung auf die Gesinnung, von welcher das Klosterleben durchdrungen sein sollte, ohne solche ins Einzelne gehende Vorschriften, welche die Gefahr mit sich bringen, daß die lebendige Frömmigkeit durch einen äußerlichen Methodismus oder Mechanismus der Frömmigkeit verdrängt werde. Das allgemeine und höchste Ziel der Heiligung, durch die beiden Gebote der Gottesliebe und der Nächstenliebe bezeichnet, wird den Mitgliedern der Klöster als das von ihnen in ihrer eigenthümlichen Lebensordnung zu erstrebende Ziel hingestellt. Bei ihnen habe die Bruderliebe in der Gottesliebe sich, unter der Verzichtleistung auf jedes einzelne Eigenthum, in der völligen Gemeinsamkeit des Lebens und Besitzes zu erweisen, so daß keiner vor dem andern etwas vorausshaben, jeder mit dem andern alles theilen, aber auch jeder einem jeden in der alles gemeinsam machenden Liebe Alles gönnen wolle, was nach besonders obwaltenden Umständen der Vorsteher etwa einem Einzelnen im Besondern gewähren möge. Auch bei der Arbeit, — Augustinus war nämlich dafür, daß Handarbeit in den Klöstern betrieben werde, — solle die Gemeinschaft der Liebe sich thätig erweisen, und die Arbeit nicht deshalb lässiger beschafft werden, weil ihr Lohn nicht dem Einzelnen zufalle. Wie zum Fleiß bei der Arbeit, wird auch zum Eifer und zur Inbrunst des gemeinschaftlichen Betens angemahnt; desgleichen auch zur Enthaltsamkeit in Speise und Trank, so weit es die Rücksicht auf die Gesundheit gestatte; und bei dem gemeinsamen Mahle solle, während der Leib erfrischt werde, zugleich die Seele aus den dann zur Erbauung vorgelesenen Schriften sich nähren. Es wird auf das innerliche Wesen der Frömmigkeit hingewiesen. Gewarnt wird vor dem Hochmuthe, dessen Versuchungen allerdings bei einer Lebensweise, die mit solcher Verehrung betrachtet

(1) **Regula ad servos Dei. Opp. tom. I.**

ward, sehr nahe lagen, und denen diejenigen, die aus geringen äußern Lebensverhältnissen in Klöster übergegangen waren, auch besonders noch deshalb ausgesetzt wurden, weil die Ehrerbietung, die ihnen in der neuen Lage zu Theil ward, sich in weitem Abstande von ihren früheren Lebensverhältnissen befand, und in den Klöstern die weltlichen Standesunterschiede beseitigt wurden. Gewarnt wird auch vor der innerlichen Unkeuschheit, die etwa nur durch unzüchtige Blicke eine gegenseitige Berührung erstrebe. Endlich wird von der verzeihenden und Verzeihung suchenden, wieder gutmachenden, bessernden und strafenden Liebe gehandelt. Die Regel schließt mit dem Segenswunsche und der Ermahnung: „Der Herr verleihe euch, daß ihr dies Alles mit Liebe erfüllen möget, als Liebhaber der geistigen Schönheit aus einem guten Wandel den Wohlgeruch Christi entströmen lassend, nicht als Sclaven unter dem Gesetze, sondern als Freie unter der Gnade. Auf daß ihr aber in dieser Schrift, wie in einem Spiegel euch beschauen könnet, werde sie euch wöchentlich einmal vorgelesen. Und wenn ihr dann befindet, daß ihr das thut, was in dieser Schrift euch geboten wird, so saget Dank dem Herrn, dem Geber alles Guten. Wenn dagegen jemand unter euch sieht, daß er gefehlt habe, so bereue er das Vergangene, hüte sich vor zukünftigen Fehltritten, und bitte, daß die Schuld ihm erlassen und er nicht in Versuchung geführt werde."

Augustins Liebe zum Mönchsthum war keine partheiische Vorliebe und machte ihn gegen die Fehler, welche sich an diese Gestaltung des kirchlichen Lebens anschlossen, nicht befangen. Den enthusiastischen Verehrern des Mönchsthums, welche meinten, daß Männer von einer so heiligen Lebensrichtung auch zur Verwaltung der Kirchenämter am meisten fähig und würdig seien, stellte er die Bemerkung entgegen, daß ein sonst trefflicher Mönch, wenn er nicht zugleich theologische Bildung und kirchenregimentliche Begabung besitze, keinen tüchtigen Kleriker abgeben werde; eine Bemerkung, die nicht allein den übertreibenden Lobrednern des Mönchsthums, sondern auch dem Hochmuthe, der vielfach bei den Mönchen keimte und aufwucherte, unwillkomen und ärgerlich

sein mußte (1). Er sagte auch: „Seitdem ich ein gottgeweihtes Leben begann, habe ich kaum bessere Menschen kennen gelernt, als diejenigen waren, die in den Klöstern auf dem Wege der Heiligung Fortschritte gemacht hatten; aber auch die schlechtesten Menschen, die ich kennen lernte, sind solche gewesen, die in den Klöstern zu Falle gekommen waren (2).“

Mit Unwillen namentlich betrachtete er aus dem damaligen Mönchsthum hervortretende Auswüchse, in welchen unter dem Schein heuchlerischer Frömmigkeit eine Mischung von Hochmuth und von Hang zu müssigem Wohlleben, der selbst Betrug nicht verschmähete, sich zu erkennen gab. Es geschah, daß Mönche, anstatt in ihren Klöstern zu verbleiben, unter diesen oder jenen Vorwänden den Klostermauern zu entrinnen suchten, und sich im Lande umhertrieben. Sie benutzten dann die Verehrung, welche damals dem Mönchsthum gezollt ward, um Geschenke zu erpressen, und betrieben auch wohl mit angeblichen Märtyrer-Reliquien einen einträglichen Handel. Dieser Hang zum Müssiggange drohte sogar in einigen Klöstern zu Carthago zu einer Theorie, bei welcher Trägheit und Hochmuth in ein Bündniß traten, sich durchzubilden. Während zu Carthago in manchen Klöstern die Mönche ihren Unterhalt durch Handarbeit zu beschaffen suchten, wollten die Mönche in anderen dortigen Klöstern sich mit solcher Arbeit gar nicht mehr beschäftigen. Diese Beschäftigung, sagten sie, sei des heiligen Berufes, den sie erwählt hätten, nicht würdig. Nur geistlichen Werken dürften sie obliegen Ihnen gelte die Ermahnung des Herrn, daß sie in der Sorglosigkeit um das Irdische den Vögeln unter dem Himmel, oder den Lilien auf dem Felde gleichen sollten. Die Mittel zu ihrem Unterhalte hätten sie, als einen Tribut für die von ihnen ausgehenden geistlichen Gaben, von Anderen zu erwarten. Wenn sie dann aus dem Leben und den Briefen des Apostels Paulus auf die Unhaltbarkeit dieser Behauptungen hingewiesen wurden, so entgeg-

(1) ep. 60.
(2) ep. 78.

neten sie, daß mit dem Herrn der Jünger nicht im Widerspruch sein könne, und also, was in dem Leben und den Schriften des Apostels auf leibliche Arbeiten sich zu beziehen scheine, bildlich zu verstehen und auf geistliches Wirken zu beziehen sei. Auch gestatteten sie sich die Andeutung, daß ja doch die Bischöfe und Priester von körperlicher Arbeit frei seien; weshalb denn den Mönchen in ihrem so völlig auf die himmlischen Dinge sich beziehenden Beruf die leibliche Arbeit um den täglichen Unterhalt zugemuthet werde?

Aurelius sah mit Schmerz diesen klösterlichen Zwist, der aber nicht auf die Klöster beschränkt blieb, sondern auch von den Laien in Carthago lebhaft besprochen ward. Es lag ihm daran, daß dem verderblichen Irrthum, welcher das ganze Klosterleben gefährdete, kräftig entgegengetreten werde, und er wünschte, daß sein Freund zu Hippo durch eine Schrift die entstandene Streitfrage beleuchten und die Irrenden zurückführen möge. In Folge dieses Wunsches verfaßte Augustinus seine dem Aurelius gewidmete Schrift: „über die Arbeit der Mönche" (1), ein Werk von solcher überzeugenden Kraft, daß für alle, welche der Belehrung zugänglich sein wollten, die Streitfrage entschieden sein mußte. Nachdem er zunächst die Ansicht, zu deren Bekämpfung er schrieb, dargestellt hat, geht er auf eine gründliche Erörterung der bezüglichen Aussprüche des Apostels Paulus ein; und diese Aussprüche waren freilich von der Art, daß er sagen konnte: „ich fürchte, daß, wenn ich solche Worte noch verdeutlichen wollte, vielmehr das an sich Klare und Einleuchtende verdunkelt wird". Bedurfte es doch nur der alleinigen Hinweisung auf jene Frage des Apostels, ob denn nicht er die gleiche Erlaubniß, nicht zu arbeiten, von dem Herrn empfangen habe, um den Vertheidigern der entgegengesetzten Ansicht die Widersinnigkeit vorzuhalten, daß, wenn jene Erlaubniß auf geistliches Wirken bezogen werde, den sämmtlichen Aposteln kein geistliches Wirken, namentlich auch nicht die Verkündigung des Evangeliums zur Pflicht gemacht

(1) De opere monachorum liber unus. Opp. tom. VI.

sei. Treffend wird dann erörtert, weshalb der Apostel, ohne sich doch irgendwie über seine Mitapostel erheben zu wollen, auf das Recht verzichtet habe, den irdischen Unterhalt von denen zu nehmen, welchen er mit geistlicher Arbeit diente. Beleuchtet werden auch die Fragen, was und wann der Apostel gearbeitet, oder auf welche Weise er die körperliche Arbeit mit der Verkündigung des Evangeliums zu vereinigen vermocht habe. Augustinus sagt: „nimm an, daß ich auf diese Fragen keine Antwort zu geben weiß; fest doch steht, daß er körperliche Arbeit verrichtet, davon seinen Unterhalt genommen, und auf die Ausübung der Macht, welche der Herr seinen Aposteln gab, daß sie, das Evangelium verkündigend, auch von dem Evangelio leben sollten, Verzicht geleistet hat. Denn an mehr als einem Orte und ausführlich hat er hierüber sich ausgesprochen. Warum werden mir denn diese Fragen entgegen gehalten? So viel weiß ich, daß er kein Dieb, kein Räuber, kein Wagenlenker, kein Jäger, kein Schauspieler, kein Wucherer war; schuldlos und ehrbar beschäftigte er sich mit solchen Arbeiten, die zum menschlichen Gebrauche nützlich sind, als zum Beispiel der Schmiede, Maurer, Schuster und Landleute. Denn die Ehrbarkeit nimmt keinen Anstoß an diesen Werken, die von Hochmüthigen, die zwar ehrbar scheinen aber nicht sein wollen, gering geschätzt werden. Ferner, wer mag sagen, **wann** der Apostel gearbeitet habe, das heißt, in welchen Zwischenräumen, unbeschadet der Verkündigung des Evangeliums? Er selbst sagt uns, daß er Tag und Nacht gearbeitet habe. Aber jene, die, als wären sie so vielbeschäftigt und mit Arbeit belastet, diese Frage aufwerfen, was thun denn sie? Haben sie von Jerusalem an und umher bis Illyrien die Länder mit dem Evangelium erfüllet? Haben sie das Werk übernommen, sich in die noch übrigen Länder der Barbaren zu begeben, um dort den Frieden der Kirche auszubreiten? Wir wissen, daß sie sich in tiefster Muße, zu einer Lebensgemeinschaft, die wir allerdings als eine heilige Lebensgemeinschaft erkennen, vereinigt haben. Ein wahrhaft bewunderungswürdiges Werk hat der Apostel gethan, daß er, neben seinem mühevollen Berufe, für alle Gemeinden,

die er gegründet und zu gründen hatte und die seiner Pflege anvertraut waren, auch noch mit Handarbeit sich beschäftigte.

Indessen biete, sagt Augustinus weiter, dieses Vorbild und diese Lehre des Apostels den Gemeinden keinen Vorwand dar, ihre unterstützenden Liebesgaben denen zu entziehen, welche den gewöhnlichen Verhältnissen des Weltlebens entsagt hätten, um desto ungetheilter zur Heiligung aufzustreben. Im Gegentheil ermahne Paulus zur Mittheilung solcher Liebesgaben, hebe das Recht der Knechte Gottes, diese Gaben zu gebrauchen, mit Entschiedenheit hervor, und habe, sofern ihm durch die Rücksicht auf das Evangelium keine Bedenken verursacht seien, auch selbst dergleichen Gaben angenommen. „Aber," fährt Augustinus fort, „auf der andern Seite müssen auch die Knechte Gottes den Vorschriften des Apostels gehorchen, auf die Schwachen, — die nämlich eine eigennützige Absicht argwöhnen möchten, — Rücksicht nehmen, und, da sie auf das einzelne Eigenthum Verzicht geleistet haben, mit ihren Händen für das Gemeinsame arbeiten, und ohne Widerrede ihren Vorstehern gehorchen, auf daß alsdann durch Liebesgaben der Gläubigen ergänzt werde, was den für ihren Unterhalt Arbeitenden etwa wegen körperlicher Gebrechlichkeit einzelner Mitglieder, oder wegen des Zeitaufwandes für kirchliche Angelegenheiten und die Ausspendung der Heilslehre, noch mangelt". Es wird dabei den Mönchen vorgehalten, daß die höhere geistige Thätigkeit sie keineswegs so völlig in Anspruch nehmen könne, um sie an Handarbeiten zu verhindern. „Ich möchte wissen," sagt Augustinus, „womit sie, die nicht arbeiten wollen, denn ihre Zeit ausfüllen? Sie antworten: mit Gebeten, mit Psalmen, und mit dem Worte Gottes, sei es durch Lesen oder durch Verkündigen. — Gewiß ein heiliges und in Christo göttliches Leben! Aber wenn wir diese heiligen Beschäftigungen nie unterbrechen dürften, so müßten wir weder essen noch mit der täglichen Zubereitung der Speise uns beschäftigen. Wenn nun die Bedürftigkeit des Leibes die Knechte Gottes zeitweise zu diesen irdischen Dingen nöthigt, warum wird denn auch nicht zur Erfüllung der apostolischen Vorschriften die nöthige Zeit gesetzt?

Denn ein einziges Gebet eines Gehorsamen findet Erhörung vor tausend Gebeten eines Verächters. Heilige Lieder können ohne Mühe auch während der Handarbeit gesungen werden, und die Arbeit selbst kann durch den Wechselzuruf frommen Gesanges erleichtert werden. Oder ist es uns unbekannt, daß Handwerker, während ihre Hände bei der Arbeit nicht rasten, ihre Herzen und Zungen mit eitlen und unsittlichen Theaterstücken beschäftigen? Was hindert also den Knecht Gottes, nachzusinnen und den Namen des Höchsten mit Lobgesang zu erheben? wobei allerdings zur Aneignung des nöthigen Gedächtnißstoffes die nöthige Zeit verbleiben muß. Wer aber sagt, daß er sich mit dem Lesen des göttlichen Wortes beschäftige, findet der nicht dort das Gebot des Apostels? Welche Verkehrtheit demnach, sich mit dem Lesen beschäftigen und dem gelesenen Worte nicht gehorchen wollen, und um anhaltender zu lesen, den Gehorsam dem Worte versagen! Denn ist es zweifelhaft, daß jemand, der das Gute liest, um so schneller darin fortschreiten wird, je schneller er das, was er gelesen hat, auch thut? Wenn aber das Wort zu verkündigen ist, und dergestalt in Anspruch nimmt, daß für Handarbeit keine Zeit bleibt; — sind denn alle, die in den Klöstern sich befinden, im Stande, den zu ihnen Kommenden das göttliche Wort auszulegen, oder über Fragen der Religion mit Nutzen zu verhandeln? Wenn dies also nicht alle können, warum wollen denn alle unter diesem Vorwande müssig sein? Wiewohl, wenn sie auch alle es könnten, sie dennoch es abwechselnd thun müßten, Ferner, wie hätte der Apostel Handarbeit ausüben können, wenn er nicht zur Verkündigung des Wortes Gottes bestimmte Zeiten festgesetzt hätte? Und das ist die beste Einrichtung, daß Alles nach gebührendem Zeitverhältniß mit Ordnung geschehe."

So viel Treffendes aber auch schon Augustinus gesagt hatte, mochte dennoch vielleicht erwidert werden: wohl sei es einleuchtend, daß in den Klöstern Handarbeit betrieben werden dürfe, aber nicht so erwiesen, daß in den Klöstern Handarbeit betrieben werden müsse. Der Apostel Paulus habe ein ihm zustehendes Recht nicht ausüben wollen, die übrigen Apostel jedoch hätten

dieses Recht ausgeübt. Warum denn nicht den übrigen Aposteln folgen? Augustinus antwortet: „Unsere Brüder aber maßen sich nach meiner Ansicht dieses Recht unbefugter Weise an. Wenn sie Evangelisten sind, so spreche ich es ihnen nicht ab, wenn sie Diener des Altars, Verwalter der Sacramente sind, so maßen sie es sich nicht an, sondern nehmen es rechtmäßig in Anspruch. Wenn sie wenigstens in ihren früheren weltlichen Verhältnissen ein Vermögen besaßen, aus welchem sie, ohne Handarbeit zu thun, ihren Lebensunterhalt beziehen konnten, und dasselbe an die Armen verschenkt haben, so kann man, falls sie körperliche Schwachheit zur Arbeit vorschützen, ihnen dies glauben und sie darin tragen. Nun aber treten sie häufig aus dienenden Lebens-Verhältnissen oder als Freigelassene ins Kloster über, haben vorher Ackerarbeit, oder ein Handwerk, oder sonst eine Beschäftigung der arbeitenden Klasse betrieben. Es wäre schweres Unrecht, sie wegen ihres früheren Standes von den Klöstern abzuweisen; denn viele von ihnen haben in dem Klosterleben sich wahrhaft groß und bewunderungswürdig erwiesen. Menschen nun von solchem Schlage, die ihren Widerwillen gegen die Arbeit nicht mit körperlicher Schwachheit entschuldigen können, — denn sie werden durch ihr früheres Leben widerlegt, — versuchen nach ihrem Unverstande der evangelischen Lehre die apostolischen Vorschriften zu verdrehen. Nicht deshalb werden in dem Beruf der Streiter Christi die Reichen zur Frömmigkeit gedemüthigt, damit die Armen sich in Hochmuth erheben sollen; und völlig ungeziemend ist es, daß in einer Lebensweise, in welcher Senatoren zu Arbeitern werden, Handwerker zu Müssiggängern werden, oder daß dort, wohin Besitzer von Herrschaften unter Verzichtleistung auf ihre bisherigen Lebensgenüsse sich begeben, Bauern sich verzärteln."

Nachdem Augustinus mit scharfer Ironie die Widersprüche, in welche die von ihm bekämpfte Auffassung der evangelischen Aussprüche sich verwickelte, aufgezeigt hat, spricht er seine eigene Auffassung mit folgenden Worten aus: „Der Herr sagt jenes von den Vögeln unter dem Himmel und den Lilien des Feldes

in der Absicht, damit nicht jemand wähne, daß Gott der Bedürftigkeit seiner Knechte keine Fürsorge zu Theil werden lasse; da doch seine allweise Vorsehung sich auch auf die Erschaffung und Erhaltung jener Geschöpfe erstreckt. Eben er ist es ja auch, der diejenigen, welche mit ihren Händen arbeiten, ernährt und bekleidet. Aber auf daß nicht ein Leben, welches dem Herrn geweiht sein soll, auf jene Unterhaltsmittel, als auf den zu erstrebenden Zweck, bezogen werde, erinnert der Herr seine Knechte daran, daß sie ihre Gedanken auf sein Reich und die Gerechtigkeit richten sollen, und uns wird jenes alles dann zufallen, sei es, daß wir mit unsern Händen arbeiten, oder daß wir zu solcher Arbeit zu schwach sind, oder daß unser Dienst für Christi Reich uns zu sonstigen Beschäftigungen keine Zeit übrig läßt. Wenn Knechten Gottes, die zur Handarbeit Zeit haben, aus dem Evangelio das Wort von den Vögeln und den Lilien entgegengehalten wird, so können sie leicht antworten: „wenn wir wegen Schwachheit oder sonstiger Beschäftigung nicht arbeiten können, so wird Gott uns speisen und kleiden, wie die Vögel und die Lilien, und wir sind mehr als sie; wenn wir aber arbeiten können, so dürfen wir unsern Gott nicht versuchen. Denn auch dieses Können ist eine Gabe von ihm. Und deshalb sind wir um unsern Unterhalt nicht bekümmert. Wir denken als Streiter Christi nicht an den morgenden Tag, denn nicht wegen des Zeitlichen, wohin der morgende Tag gehört, sondern wegen des ewigen Lebens, wo stets das Heute ist, haben wir uns ihm geweiht als solche, die unbehindert von weltlichen Angelegenheiten ihm zum Wohlgefallen wandeln wollen."

Noch auf einen andern Entwurf antwortet Augustinus in dieser Schrift. Warum denn, mochte erwidert werden, überhaupt ins Klosterleben eintreten, wenn die früheren irdischen Beschäftigungen ins Kloster übertragen werden sollen? Er sagt hiergegen: „als ob so leicht auseinandergesetzt werden könnte, wie viel die Anmahnung an jenen Reichen werth sei, daß derselbe, wenn er vollkommen zu sein wünsche, alle seine Güter verkaufen, das Geld an die Armen austheilen, und Christo nachfolgen

solle; oder als ob dem Herrn jemand hingebungsvoller nachgefolgt wäre, als jener, welcher sagt: „nicht vergeblich habe ich gelaufen noch gearbeitet,“ und der solche Arbeiten sowohl geboten als auch ausgeübt hat. An diesen Beispielen müßte es uns genügen, um an dem Werthe der Vermögensentäußerung und zugleich der Handarbeit nicht zu zweifeln. Aber vielleicht können wir mit Hülfe des Herrn doch auch einigermaßen erkennen, welchen Gewinn es Knechten Gottes bringt, daß sie von ihren früheren irdischen Angelegenheiten sich zurückgezogen haben und dennoch solche Arbeiten verrichten. Wenn nämlich jemand von irdischem Reichthum zum Klosterleben übergeht und durch keine Leibesschwachheit an der Arbeit verhindert wird, sind wir dann so unverständig, daß wir nicht einsehen, welche Heilung dem früheren Hochmuth dadurch erwächst, daß nach Beseitigung alles überflüssigen Genusses, zu welchem vorher der Geist auf verderbliche Weise aufgereizt ward, auch noch in Betreff der naturgemäßen und nothwendigen Lebensbedürfnisse die schlichte Niedrigkeit, welche dem Handwerker zukommt, bethätigt wird? Wenn aber jemand aus armem Stande ins Klosterleben eintritt, so möge er nicht wähnen, daß von seinem früheren Thun sein nunmehriges Thun nicht verschieden sei; denn er begehrt nicht mehr sein Eigenthum zu vergrößern; er sucht nicht mehr das Seine, sondern das, was Jesu Christi ist; deshalb hat er sich an die Liebe des gemeinsamen Lebens hingegeben, mit dem Wunsche, einer Genossenschaft anzugehören, die eine Seele und ein Herz in dem Herrn ist, also daß auch niemand von seinen Gütern sagt, daß sie sein Eigenthum seien, sondern es ist ihnen alles gemeinsam.“

Wenn Augustinus in seiner Ordensregel durch den kurzgefaßten Abriß eines klösterlichen Lebensbildes einen bedeutenden Einfluß auf das Mönchsthum ausübte, wenn er dann in seinem Buche „über die Handarbeit der Mönche“ einer sehr verderblichen Verirrung des Klosterlebens entgegenwirkte, so trat er (¹)

(¹) De sancta virginitate liber unus (opp. tom. VI.)

in seinem Buche „über die heilige Jungfrauschaft," in so fern zur Empfehlung des Mönchsthums auf, als in demselben namentlich auch eine unverletzte gottgeweihte Keuschheit gehegt werden sollte. Je weniger dieses Buch sich in leere Uebertreibungen verliert, desto tiefer mußte es einwirken, da es, obgleich die eigenthümliche Würde des ehelichen Lebens hervorhebend und die großen Gefahren des jungfräulichen Gelübdes und Pfades bezeichnend, dennoch in begeisterten Worten einen Hymnus auf die gottgeweihte unverletzte Keuschheit enthält (1). Aus der erhabensten Vergleichung wird ein Glorienschein auf ein solches jungfräuliches Leben herabgeleitet. Sie, die zugleich fleckenlose Jungfrau und Mutter war, wird angeschaut als das Vorbild der Kirche, die in der Keuschheit des Glaubens und vor jeder unheiligen Berührung des Glaubens zurückscheuend, ebenfalls Jungfrau, und zugleich als geistige Gebärerin der Kinder des Herrn auch Mutter sei, aber nur zum Theil bei ihren Mitgliedern die leibliche Unverletztheit, die Nachahmung des Lebens der Engel und eine Vorbedeutung der im Himmel verklärten Leiblichkeit darstelle. Es entwickelt sich dann weiter der Inhalt des Buches nach den Gesichtspunkten, daß der leiblichen Unberührtheit nur im Zusammenhange mit der gottgeweihten Keuschheit der Seele ein solches Lob gebühre, daß ferner der Preis der Jungfräulichkeit kein Vorwurf gegen die Ehe sei, daß aber dennoch in Ansehung des ewigen Lebens die gottgeheiligte Jungfrauschaft den Vorzug vor der Ehe behaupte, und daß endlich von den Jungfrauen des Herrn besonders die gefahrvolle Klippe der hochmüthigen Selbstgerechtigkeit gemieden werden müsse.

„Nicht das," sagt Augustinus, rühmen wir an den Jungfrauen, daß sie Jungfrauen sind, sondern daß sie in frommer Enthaltsamkeit gottgeweihte Jungfrauen sind. Denn, — ich denke nicht, daß ich hiermit etwas Unbedachtsames ausspreche, —

---

(1) Wie diese Schrift Augustins fortgewirkt habe, ergiebt sich z. B. aus dem Briefe des Erzbischofs Rimbert von Bremen im neunten Jahrhundert, einem Nachhall derselben.

ein verheirathetes Weib scheint mir besser daran zu sein, als eine Jungfrau, die noch zu heirathen begehrt. Jene hat bereits gefunden, was diese, besonders wenn sie nicht schon Braut ist, noch zu erreichen strebt. Jene sucht dem Einen, welchem sie als Weib angehört, zu gefallen; diese dagegen, die nicht weiß wem sie angehören werde, sucht vielen zu gefallen, und schützt nur dadurch allein ihre Keuschheit, daß sie nicht einem Buhlen, sondern einem Gatten sich hingeben will. Aber die Jungfrau, die nicht, indem sie die Liebe eines sucht, sich der Menge als zur Liebe bereit darstellt, auch nicht, nachdem sie schon einen Lebensgefährten gefunden hat, auf das sinnt, was dem Manne gefällt, sondern ihn, den Schönsten unter den Menschenkindern, so sehr liebt, daß sie ihm, nachdem sie ihn in ihr Herz aufgenommen hat, auch ihren Leib unverletzt bewahrt, diese Jungfrau wird mit Recht dem verheiratheten Weibe übergeordnet." Dabei jedoch tritt Augustinus aufs entschiedenste dem Irrthum entgegen, daß an dem ehelichen Leben ein Vorwurf hafte. Aus dem, was er in dieser Beziehung sagt, läßt sich entnehmen, daß übertreibende und beschränkte Lobredner des ehelosen Lebens aus den betreffenden Stellen des Apostels Paulus einen solchen Vorwurf ableiten wollten; und doch hatte der Apostel ausdrücklich gesagt, daß im Heirathen keine Sünde liege, so daß er also, wenn er dennoch versteckter Weise die Ehe mit einem Vorwurf belasten wollte, eine Lüge ausgesprochen hätte." „Diejenigen", fährt Augustinus fort, „die solches von der heiligen Schrift glauben, oder wollen, daß es geglaubt werde, bahnen sich den Weg zur Zügellosigkeit der Lüge, oder zur Vertheidigung ihrer verkehrten Meinung, wenn sie etwas Anderes wähnen, als es die gesunde Lehre fordert. Denn wenn ihnen zur Widerlegung ihres Irrthums ein deutliches Zeugniß der heiligen Schrift vorgehalten wird, so haben sie zu ihrer Bloßstellung vor dem Teufel und zur Abwehr der Wahrheit den Schild bereit, daß sie sagen, der Verfasser der betreffenden Schrift habe, entweder um die Schwachen zu schonen, oder um die Verächter zu schrecken, nicht die Wahrheit gesagt; und indem sie ihre verkehrte Meinung

lieber vertheidigen als verbessern wollen, versuchen sie zu zerbrechen die Autorität der heiligen Schrift, durch welche jeder stolze und harte Nacken gebrochen wird. Die Wahrheit Gottes in der Schrift steht höher, als alle Jungfräulichkeit in dem Geiste oder Fleische eines Menschen. Die Keuschheit möge in solcher Weise geliebt werden, daß die Wahrheit nicht verleugnet wird. Die ehelos bleiben wollen, mögen nicht die Ehe als eine Sündenhöhle fliehen, sondern als den Hügel eines geringeren Gutes übersteigen, um auf dem Berge einer größeren Enthaltsamkeit auszuruhen."

Daß aber die gottgeweihte Jungfräulichkeit wirklich ein höheres Gut als die Ehe sei, sucht Augustinus zu erweisen. Aus seinen Aeußerungen geht hervor, daß damals, als das Klosterleben aufblühete, doch die Frauen den Jungfrauen nicht den Vorzug einer höheren Lebensstufe einräumen wollten. Die Mutter des Herrn, sagten sie, steht in einziger Würde da. Was sie, die zugleich Jungfrau und Mutter war, in sich vereinigte, kann außer ihr nur getrennt vorhanden sein; ihr seid Nachfolgerinnen in der Jungfräulichkeit, wir sind Nachfolgerinnen als Mütter. „Diese Behauptung," bemerkt Augustinus, „ließe sich dann einigermaßen hören, wenn von gläubigen Gattinnen Christen geboren würden. Nun aber wird niemand ein Christ durch Geburt, sondern durch Wiedergeburt in der Kirche, welche die geistige Mutter der Glieder Christi ist." Augustinus berührt auch diese Frage, ob denn der Stand der Jungfrauen einem Stande überzuordnen sei, aus welchem die Ausbreitung des menschlichen Geschlechts hervorgehe; und er antwortet, daß schon nicht mehr der Gesichtspunkt dieser Ausbreitung in solchem Maaße geltend gemacht werden könne, da bereits die Zeit, aus jedem Geschlechte und aus allen Völkern die Gottesgemeinde für das Himmelreich zu sammeln, eingetreten sei. Aus den Ansprüchen der heiligen Schrift sucht er alsdann die eigenthümliche Würde und Erhabenheit der Jungfräulichkeit darzuthun, die Ansicht verwerfend, welche damals ebenfalls öfter aus den betreffenden Stellen des Apostels Paulus entnommen ward, daß der

Stand der Jungfrauen nur in Beziehung auf den bei diesem Stande leichteren irdischen Lebensweg, nicht aber in Beziehung auf das Himmelreich zu empfehlen sei. „Als ob,“ sagt Augustinus, „der Apostel auf die gegenwärtige Noth des Lebens aus einem anderen Grunde, als weil dieselbe in Beziehung auf das zukünftige Leben steht, Rücksicht nähme, da er ja durch sein gesammtes Wirken uns zur Erstrebung des ewigen Lebens aufruft!“ Bei der Erwähnung der Stelle aus der Offenbarung bricht Augustinus in die Worte aus: „Ihr werdet bei der Hochzeitsfeier des Lammes ein neues Lied, welches niemand als ihr auszusprechen vermag, zu euren Harfen singen. Denn so schaute euch in der Offenbarung jener vor allen von dem Lamm Geliebte, der an der Brust des Lammes zu liegen pflegte, und von euch schrieb er, daß ihr dem Lamm nachfolgen werdet, wohin es geht. Wohin denn wird das Lamm dann gehen, wenn niemand außer euch ihm zu folgen wagt und zu folgen vermag? In welche Waldesschluchten und auf welche Wiesen wird es dann sich begeben? Unvergänglich blühende Freuden werden dort sein, nicht die eitlen Freuden dieser Welt, auch nicht solche Freuden, wie sie dann die Erquickung der übrigen Mitglieder des Himmelreichs, die nicht Jungfrauen sind, sein werden, sondern von diesen unterschieden. O Wonne der Jungfrauen Christi, die nicht von denen erfahren wird, welche, obgleich sie Christi angehören, doch nicht Jungfrauen sind! Mit Recht folgt ihr, jungfräulich am Herzen und am Fleische, dem Lamm, wohin es geht. Christo folgen alle, die sein Vorbild nachahmen, nicht in so fern er der eingeborne Sohn Gottes ist, durch welchen alle Dinge gemacht sind, sondern in so fern er als des Menschen Sohn uns das Vorbild dargeboten hat. Und vieles bei ihm ist allen zum Vorbilde gesetzt; die Jungfräulichkeit des Fleisches aber nicht allen. Denn diejenigen, die schon die Jungfräulichkeit verloren haben, können dieselbe nicht wieder erreichen.“

„Mögen auch die übrigen Gläubigen dem Lamm nachfolgen, nicht wohin es geht, sondern wohin sie ihm folgen können. Stets aber können sie folgen, außer wenn es in dem Schmucke

der Jungfräulichkeit einherschreitet.“ „Selig sind die geistlich Armen;“ folgt ihm nach, der um euretwillen arm geworden ist, obgleich er reich war. „Selig sind die Sanftmüthigen;“ folgt ihm nach, der gesprochen hat: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig.“ „Selig sind die da Leid tragen;“ folgt ihm nach, der über Jerusalem geweinet hat. „Selig sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit;“ folgt ihm nach, der gesprochen hat: „Meine Speise ist die, daß ich thue den Willen deß, der mich gesandt hat.“ „Selig sind die Barmherzigen;“ folgt ihm nach, der dem von Räubern Verwundeten und halbtodt und verzweifelt am Wege Liegenden zu Hülfe gekommen ist. „Selig sind die reines Herzens sind;“ folgt ihm nach, der keine Sünde gethan hat, und in dessen Munde kein Betrug erfunden ist. „Selig sind die Friedfertigen;“ folgt ihm nach, der für seine Verfolger gebeten hat: „Vater vergieb ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun.“ „Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolget werden;“ „folgt ihm nach, der für euch gelitten und euch ein Vorbild gegeben hat, daß ihr seinen Fußstapfen nachfolgen sollt. Wahrlich, auch die Verheiratheten können diesen Fußstapfen nachfolgen, und wenn sie auch nicht mit Vollkommenheit an die Form des Vorbildes sich anschließen, so können sie doch auf solchen Pfaden fortschreiten. Aber siehe, jenes Lamm schreitet einher auf dem jungfräulichen Pfade; wie sollen denn sie, die das verloren haben, was sie niemals wieder empfangen, ihm nachfolgen? Doch nun folget ihr ihm nach, ihr Jungfrauen. Die übrige Menge der Gläubigen, welche dann dem Lamm nicht nachfolgen kann, wird euch sehen. Sie wird auf euch sehen und euch nicht beneiden, sondern indem sie sich mitfreuet mit euch über das, was sie in sich selber nicht hat, wird sie dasselbe in euch haben. Dort, wo kein Neid ist, wird auch unter den Unterschieden die Eintracht walten. Harret daher aus, und haltet dem Herrn eurem Gott eure Gelübde unverbrüchlicher Keuschheit, und zwar nicht um dieser Zeitlichkeit willen, sondern um des Himmelreichs willen.“ — Je mehr jedoch Augustinus das Lob der Jungfräu-

lichkeit erhoben hatte, um so dringender warnt er gegen die Gefahren des Hochmuths. „Einem Jeden," sagt er, „ist entsprechend dem Maaß seiner Größe auch das Maaß der Demuth vorgezeichnet. Den Höherstehenden stellt der Hochmuth gefahrvollere Schlingen. Dem Hochmuthe folgt die Mißgunst, als eine begleitende Tochter auf dem Fuße. Denn der Hochmuth erzeugt den Neid, und ist nie ohne solchen Sprößling und Genossen. Gegen den Hochmuth, den Erzeuger des Neides, streitet die gesammte christliche Zucht, denn sie ruft zur Demuth, als zur Erwerberin und Wächterin der Liebe." Nachdem darauf Augustinus aus einer Reihe von Schriftstellen, und vor allem durch Hinweisung auf das Vorbild des Herrn, dargethan hat, von welcher Bedeutung die Demuth sei, sagt er zu den Worten Christi: „lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig," gewiß aus eigner tiefer Lebenserfahrung: „Er, dem der Vater alle Dinge übergeben hat, und den niemand kennet als der Vater, und der allein — und wenn er es offenbaren will — den Vater kennt, er sagte nicht: „Lernet von mir den Bau der Welt, oder die Auferweckung der Todten," sondern er sagt: „Lernet von mir, daß ich sanftmüthig bin und von Herzen demüthig." O heilspendende Lehre, o Lehrer und Herr der Sterblichen, die aus dem Becher des Hochmuths den Tod getrunken haben! Er wollte nicht lehren, was er selbst nicht war; er wollte nicht gebieten, was er selbst nicht that. Mit den Augen des Glaubens, die Du mir geöffnet hast, sehe ich Dich, guter Jesu, wie Du vor dem versammelten Menschengeschlechte dastehst und rufst: „Kommet zu mir und lernet von mir!" Was denn, ich bitte Dich, Du Sohn Gottes, durch den alle Dinge gemacht sind, und der des Menschen Sohn geworden ist, sollen wir von Dir lernen, wenn wir zu Dir kommen? Er antwortet: „Daß ich sanftmüthig bin und von Herzen demüthig." Liegen denn hierin alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß enthalten? und ist das Demüthigsein etwas so Großes, daß es, wenn Du, der Du so groß bist, es nicht offenbartest, nimmer gelernt werden könnte? Wahrlich, so ist es! Nur dann kommt

die Seele zu ihrer Ruhe, wenn sie überwunden hat den Hochmuth, durch welchen sie sich in ihrem eignen Wahne groß dünkte, als sie vor Deinem Blicke krank war."

Dieses Vorbild des Herrn zeigt Augustinus allen denen, auf welche, sei es in dem weiblichen oder in dem männlichen Geschlecht, der Begriff der Jungfrauen Anwendung fand. „Auf daß Du," sagt er, „Demuth lernest, verweise ich Dich nicht auf die Zöllner und Sünder, welche dennoch den Hochmüthigen ins Himmelreich vorausgehen werden. Gehe nicht zu ihm, der unter der Last seiner Sünde seine Augen nicht aufzuheben wagte gen Himmel, sondern zu ihm, der in der Kraft der Liebe vom Himmel herabstieg. Gehe nicht zu ihr, welche in der Sehnsucht nach der Vergebung ihrer schweren Sünden die Füße ihres Herrn mit Thränen netzte, sondern gehe zu ihm, der, obgleich er die Vergebung aller Sünden verlieh, dennoch die Füße seiner Knechte wusch. Ich kenne die Würde deiner Jungfräulichkeit, ich stelle dir nicht zur Nachahmung den Zöllner dar, der demüthig seine Sünden bekannte, aber ich fürchte für dich den Hochmuth des Pharisäers, der sich seiner Verdienste rühmte. Ich sage dir nicht: sei wie jene, von welcher gesagt ist: „Ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebet;" aber ich fürchte, daß du wenig liebest, wenn du wähnst, daß dir wenig zu vergeben sei." Er giebt endlich noch einige Anweisungen, durch deren Befolgung die Jungfrauen den Hochmuth vermeiden und sich in der Demuth befestigen würden. Sie sollen bedenken und es sich durch die Zeugnisse der Schrift einprägen, daß ihnen nur durch Gottes Gnade ihr erhabner Standpunkt möglich geworden sei; dann würden sie nicht ihre eigne Gerechtigkeit aufrichten wollen, und nicht in dem Wahne, daß ihnen wenig vergeben sei, auch nur wenig lieben. Sie sollen ferner nicht wagen, sich in ihrer Selbstbeschauung den Wittwen und Verheiratheten vorzuziehen. Aber woran dann denkend, damit die Demuth nicht erheuchelt, sondern aufrichtig sei? Augustinus antwortet: „an die verborgenen Gaben Gottes, die niemandem anders, als vermittelst der prüfenden Anfechtung, offenbar werden. Denn,

um von Sonstigem zu schweigen, woher weiß denn eine Jungfrau, auch wenn sie wahrhaft das sinnt, was des Herrn ist, ob sie nicht vielleicht wegen einer ihr verborgenen geistigen Schwachheit noch unreif ist zum Märtyrerthum, und ob dagegen nicht ein Weib, welchem sie sich vorziehen möchte, schon den Kelch des Herrn trinken kann? Woher weiß sie denn, ob sie bereits eine Thekla sei, und nicht jene bereits eine Crispina? Gewiß, nur durch die Anfechtung wird solche Gabe offenbar." Daß aber die Glorie des Märtyrerthums noch heller leuchten werde, als der Ehrenkranz der Jungfrauen, setzt Augustinus als etwas allgemein Anerkanntes voraus. Weiter mahnt er die Jungfrauen dazu an, daß sie der ihnen ungeachtet ihres Aufstrebens noch anhaftenden Sünde gedenken sollen, und sagt, nachdem er aus der Schrift gezeigt hat, daß, bevor in der himmlischen Herrlichkeit die Vollendung eintrete, die Demuth des Bekenntnisses die Sünden sühnen müsse: „aber ich streite nicht mit denen, welche behaupten, daß der Mensch in diesem irdischem Leben ohne Sünde leben könne; ich streite nicht mit ihnen und widerspreche ihnen nicht. Denn vielleicht messe ich die in der Tugend Großen irrthümlich mit dem Maaßstabe meines eignen Sündenelends, und ermangele der Erkenntniß, indem ich mich mit mir selbst vergleiche. Eins jedoch weiß ich, daß jene Großen, zu denen ich nicht gehöre, und die ich noch nirgends kennen gelernt habe, in dem Maaße groß sind, als sie sich selbst in allen Stücken demüthigen, um vor Gott Gnade zu finden. Denn wie groß sie auch sein mögen, so ist doch der Knecht nicht größer als der Herr, noch der Jünger größer als sein Meister. Und der Meister spricht: „Kommet her zu mir und lernet von mir." Und nun, was sollen wir lernen? Er antwortet: „Daß ich sanftmüthig bin und von Herzen demüthig." Endlich werden die Jungfrauen ermahnt, sich ganz in die Beschauung des Herrn zu versenken. „Ihn," sagte er, „der für euch ans Kreuz geschlossen ward, schließet in euer ganzes Herz; ihn, um dessen willen ihr von ehelicher Liebe nicht umfangen sein wollt, umfanget mit eurem ganzen Geiste. Nicht wenig dürft ihr ihn lieben, um

dessen willen ihr nicht geliebt hat, was ihr lieben durftet. Dann fürchte ich für euch, die ihr den Sanftmüthigen und von Herzen Demüthigen liebt, den Hochmuth nicht."

Aus diesem Ueberblick über Augustins Einwirkung auf das Möndsthum ist ersichtlich, wie bedeutend diese Einwirkung war. Seine Liebe zum Möndsthum, in welcher sich zugleich die Großartigkeit seines Charakters und seines Wahrheitssinnes spiegelt, ergoß sich auf das Klosterleben seiner Zeit und erzeigte ihre Triebkraft an blühenden klösterlichen Anstalten, als er selbst schon diese Lebensweise aufgegeben hatte, die ihm in ihrem idealsten Aufstreben überhaupt verschlossen war, und auf die er glaubte verzichten zu müssen, als ihm das Joch des bischöflichen Kirchenamtes vorgehalten ward. Oft wohl unter der Last seines Berufes, wandte sich seine Sehnsucht dem Klosterleben zu. „Ich rufe," sagte er, „den Herrn Jesum an zum Zeugen über meine Seele, daß ich viel lieber täglich an bestimmten Stunden etwas mit meinen Händen arbeiten, und die übrigen Stunden zum Lesen und zum Beten und zu Arbeiten, die sich auf die heilige Schrift beziehen, frei haben möchte; aber nicht ohne den Trost des Herrn habe ich meine Arbeit in der Hoffnung des ewigen Lebens übernommen, und suche Frucht zu bringen mit Geduld. Denn ich bin ein Knecht der Kirche, und besonders der schwachen Mitglieder, die sich in ihr befinden (1)."

In Augustins Liebe zum Möndsthum war seine Neigung zur Freundschaft, die in den klösterlichen Einrichtungen einen begünstigten Boden fand, ein nicht geringes Moment. Dieselbe Neigung giebt sich auch in dem Institute des klerikalischen Lebens zu erkennen, und wie schon seine frühere Geschichte von Freunden, an welche ihn enge Seelenbande knüpften, zu berichten hatte, tritt uns auch aus seinem bischöflichen Leben, und zwar den weiterreichenden Beziehungen desselben entsprechend, diese Seite seines Charakters entgegen. „Der Liebe meiner Freunde," sagt er, „gebe ich mich gern und ganz hin, und zumal wenn ich von

(1) De opere monachorum, c. 29.

den weltlichen Aergernissen ermattet bin, schöpfe ich aus dieser Liebe ein sicheres Ausruhen" (1). Unter den von ihm schon früher geschlossenen Freundschaftsbündnissen dauerten einige bis in seine späten Jahre fort. Alypius, mit ihm aus derselben Heimathsstadt gebürtig, sein Schüler in Carthago, sein Freund in Italien, sein Vertrauter in der Zeit der Seelenkämpfe, sein Genosse bei der entscheidenden Lebenswendung, sein Gefährte zu Cassiciacum und bei der Taufe in dem Dom zu Mailand und in der klösterlichen Stille zu Thagaste, blieb mit ihm während der ganzen Lebenszeit treu verbunden. Noch aus den Jahren des gemeinsamen Greisenalters, — denn auch Alypius kam zu hohen Jahren, — ist ein kurzer Brief Augustins an den vieljährigen und bewährten Freund ein Denkmal des während eines langen Lebens festgehaltenen Seelenbundes (2). Einmal jedoch drohte den beiden Freunden eine gegenseitige Entfremdung, deren Ursache, da sie das Bild der damaligen Kirche vervollständigt, hier erzählt werden möge.

Als Rom im Jahre 410 zum drittenmal von Alarichs Waffen bedroht ward, entfernte sich auf der Appischen Straße ein Zug von Römern und Römerinnen aus der Welthauptstadt, um vor dem Kriegsgetümmel ein Asyl für ein der Welt entsagendes, nur dem Himmel geweihtes Leben zu suchen. Drei von den Flüchtenden waren Frauen, Großmutter, Schwiegertochter und Enkelin, dem vornehmsten und reichsten römischen Adel angehörig. Der greisen Matrone waren schon längst die Züge einer über irdische Freude und irdisches Leid sich emporschwingenden Frömmigkeit aufgeprägt. Es war die vielbewunderte ältere Melania, die als junge Wittwe aus ihrem consularischen Hause Abschied genommen, viele Jahre im Orient den Wandel einer an den Herrn sich hingebenden und besonders durch großartige Wohlthätigkeit sich bewährenden Liebe an den Tag gelegt, und nur deshalb die heiligen Stätten und die von ihr zu Jerusalem

(1) ep. 73.
(2) ep. 227.

gestiftete Pilgerherberge verlassen hatte, um aus Italien ihre Kinder mit sich zu führen, und für dieselbe Lebensweise, in welcher sie ihren Frieden gefunden hatte, zu gewinnen (1). Die Schwiegertochter Albina, eine Matrone in mittleren Jahren, war eine trauernde Wittwe. Vor noch nicht langer Zeit war ihr trefflicher Gemahl Publicola, der einzige Sohn der Greisin, ihr durch den Tod entrissen worden (2), und durch diese schmerzliche Lebenserfahrung, sowie durch die erschütternden Begebenheiten einer Zeit, die so viele Trümmer zeitlichen Glücks vor sich hertrieb, war auch in ihr der Entschluß hervorgerufen, sich fortan ganz den Werken der Frömmigkeit zu weihen, und zu diesem Zweck einen Boden aufzusuchen, auf welchem sie, nachdem sie den irdischen Hoffnungen entsagt hatte, von den Stürmen der Zeit weniger betroffen werde. Wohl noch tiefer war diese Sehnsucht entsprossen bei der dritten jugendlichen Frau, die eben so, wie die Großmutter, Melanie hieß. Sie zählte erst zwanzig Jahre. Kaum erst der Kindheit entwachsen, ward sie dem Pinianus, einem Römer von edelstem Geschlechte und unermeßlichem Vermögen vermählt. Zwei Kinder, die sie geboren hatte, wurden ihr schnell wieder durch den Tod entrissen. Da tauchte in ihrer Seele der Gedanke auf, daß sie, da ihr die Mutterfreuden entzogen seien, hierin den Wink von Gott zu erblicken habe, mit ihrem Gatten hinfort nicht mehr als Gattin, sondern als Schwester zu leben, und in ihrem Wandel dem bewunderten Vorbilde der Großmutter, deren Namen sie führte, nachzustreben. Eine Zeitlang setzte Pinianus diesem Wunsche Weigerungen und Vorstellungen entgegen; aber wie doch auch er ein Herz hatte für das, wovon Melaniens Gemüth bewegt ward, entschloß er sich endlich, die von der Gattin gewünschte Lebensweise zu theilen, in der Verzichtleistung auf irdische Güter und irdisches Genießen und in Ausübung der Barmherzigkeit. Außer ihm war noch ein bejahrter Priester der Gefährte der Frauen, der berühmte

(1) Lausiaca, c. 117 et seqq.

(2) ep. 94.

Presbyter Rufinus von Aquileja, der vieljährige Freund, Rathgeber und geistliche Führer der älteren Melania, und jetzt nach einem längeren Aufenthalte im Abendlande ihr Begleiter auf der Rückreise von Rom nach Jerusalem.

Die Kriegsereignisse in Italien abwartend, rasteten die Reisenden zunächst in Sicilien, wo sie reich begütert waren. Als aber Alarich seinen Siegeszug bis zur Südspitze Italiens fortgesetzt hatte und Rhegium in Flammen aufgegangen war, schifften sie, nachdem inzwischen Rufinus schon gestorben war, nach Carthago über, von wo die ältere Melania ihre Heimkehr nach Jerusalem beschleunigte, und dort schon nach wenigen Tagen zum Lohn für ihr gottgeweihtes Leben in Frieden starb. Die übrigen drei blieben in Africa zurück, um über ihre dortigen großen Besitzungen Anordnungen zu treffen, und mit den ausgezeichneten africanischen Bischöfen in nähere Verbindung zu treten. Sie begaben sich nach Thagaste, wo sie des Alypius Gastfreundschaft genossen. Alypius hatte sich zwar nicht durch Schriften einen Namen gemacht, aber seine Persönlichkeit war doch eine sehr bedeutende. Er stand in hohem Ansehen, ward als Augustins geistig ebenbürtiger Freund geehrt, und hatte einflußreiche Verbindungen, die er zum Theil auf weiten Reisen im Abendlande und im Orient persönlich angeknüpft oder befestigt hatte. Denn während Augustinus als Bischof die africanische Heimath nicht mehr verließ, finden wir den Alypius in Rom, als Gastfreund des römischen Bischofs, und in Palästina als Pilger zu den heiligen Stätten. Albina und ihre Kinder fühlten sich von ihm sehr angezogen, und wie sie sich durch ihn auf dem betretenen Lebenspfade gefördert sahen, bezeigten sie sich durch reiche Geschenke und Vermächtnisse dankbar. Die Kirche zu Thagaste wurde mit kostbarem Kirchenschmuck und beträchtlichen Grundstücken beschenkt. Außerdem wurden zur Stiftung zweier Klöster in Thagaste, eines Mönchsklosters und eines Nonnenklosters, die Geldmittel angewiesen.

Die ausgezeichneten Gäste wünschten jetzt auch zu Augustinus, den sie noch nicht gesehen hatten, in nähere persönliche Beziehung

zu treten. Der Erfüllung dieses Wunsches stellten sich jedoch Hindernisse entgegen. Eine Einladung nach Thagaste mußte Augustinus ablehnen; andrerseits aber befürchtete man, daß, wenn man nach Hippo reisen würde, Pinianus dort um Uebernahme eines Presbyterats bestürmt werden möchte. Als jedoch Augustinus die Versicherung gegeben hatte, daß Pinianus nicht wider Willen zum Presbyter in Hippo ordinirt werden solle, wurde die Befürchtung beschwichtigt.

Pinianus und Melania, ohne Albina, aber von Alypius begleitet, waren in Hippo eingetroffen und hatten auch in Augustins Hände reiche Gaben niedergelegt. Der Gottesdienst wurde gehalten. Eine dichte Volksmenge war in der Basilika versammelt. Plötzlich erscholl aus der Menge die stürmische Forderung, daß Pinianus zum Presbyter in Hippo geweiht werden solle. Augustinus verließ seinen Bischofssitz und trat der aufgeregten Masse entgegen. „Ich habe", sagte er, „mein Versprechen gegeben, daß Pinianus hier nicht gegen seinen Willen zum Presbyter geweiht werden solle, und wenn ihr es dahin bringt, daß er unter einem Treubruch meiner Zusicherung euer Presbyter wird, so wisset, daß ich dann nicht mehr euer Bischof bin". Nach diesen Worten begab er sich auf seinen Sitz zurück. Auf einige Augenblicke verstummte das Geschrei, dann aber brach es von neuem mit noch größerer Heftigkeit hervor. Gegen Alypius wurden Schmähworte ausgestoßen. Es schien, daß von der zur Wuth sich steigernden Heftigkeit das Aergste zu befürchten sei. Deshalb kamen auch angesehene Gemeindeglieder zu Augustinus und baten ihn, dem Volke nachzugeben. Er blieb bei seiner Weigerung und wollte auch keine Zureden bei Pinianus anwenden, denn auch hierin fand er sich durch sein gegebenes Wort gebunden. Als er nun in großer Bekümmerniß nach einem Ausweg aus diesen Wirrnissen suchte, ließ ihn Pinianus um eine Besprechung bitten. „Wenn ich", sagte der Römer, „hier gegen meinen Willen zum Presbyter ordinirt werde, so schwöre ich, daß ich Africa gänzlich verlassen, sonst aber auch fernerhin in Hippo verbleiben werde". Augustinus hoffte, daß eine solche Er-

klärung zur Beschwichtigung des Volkes gereichen werde und theilte an Alypius diese Aeußerung mit. „Niemand frage mich hierin um Rath“, war die gewiß unwillige Antwort. Abermals trat Augustinus vor die tobende Menge, abermals trat Schweigen ein. Als Pinians Erklärung kundgegeben war, entstand unter dem Volke eine kurze Berathschlagung, nach deren Beendigung die Stimm= oder Rädelsführer noch die weitere Zusicherung forderten, daß Pinianus, wenn er etwa späterhin ein Klerikat annehmen wolle, dieses nicht anderswo als zu Hippo annehmen werde. Auf diese Bedingung ging Pianinus ohne Zögern ein. Das Volk war nun befriedigt, und forderte, daß die gegebene Zusage schriftlich formulirt werde. Aber bei der Erfüllung dieser Forderung fanden sich Schwierigkeiten. Pinianus warf das Bedenken auf, daß er doch durch irgend eine Nothwendigkeit veranlaßt werden könne, Hippo zu verlassen, zum Beispiel durch die drohende Gefahr eines feindlichen Heerzuges, „oder“, setzte Melanie hinzu, „durch eine Seuche“. Augustinus machte bemerklich, daß die Zusage eines Aufenthaltes, der aus keinen Gründen eine Unterbrechung erfahren dürfe, selbstverständlich gar nicht erwartet werde; wenn jedoch das Selbstverständliche ausdrücklich hervorgehoben werde, so möge das Volk mißtrauisch gemacht und zu dem Argwohn verleitet werden, daß nur eine Täuschung beabsichtigt sei; indessen wolle man bei dem Volke den Versuch machen. Der Erfolg zeigte, daß Augustinus richtig vermuthet hatte. Bei der einschränkenden Verwahrung lief ein Murren durch die Menge, und der Tumult begann von neuem. Pinianus ließ seine Bedenken fallen, der abgeänderte Entwurf wurde verlesen. „Dank sei Gott“, hallte es jetzt durch die Basilika. Das Volk hatte seinen Willen durchgesetzt und begab sich, nachdem endlich noch Pinians Unterschrift erfolgt war, ruhig nach Hause.

Am folgenden Tage nach diesen peinlichen Vorgängen kehrten Pinianus und Melania mit Alypius nach Thagaste zurück. Ihre Abreise geschah so plötzlich und unvermuthet, daß sie einer Flucht ähnlich sah. Indessen beruhigten sich die Hipponenser dabei, daß Pinianus sein Wort erfüllen und bald wieder

in Hippo anwesend sein werde. Wie Pinianus jedoch hierüber denken mochte, konnte Augustinus bald aus zwei Briefen entnehmen. Das eine Schreiben kam von Alypius, welcher die ihm zugefügten Beleidigungen, bei denen sogar, wie verlaute, sich in erster Reihe Kleriker und Mönche betheiligt hätten, zur Sprache brachte, die Meinung seiner Gastfreunde, daß jener Hipposche Terrorismus von schnöder Gewinnsucht ausgegangen sei, nicht verschwieg, und die Frage aufwarf, ob ein gewaltsam erzwungener Schwur von Verbindlichkeit sein könne. Noch gereizter schrieb Albina. Sie betrachtete das in Hippo Vorgefallene als ein aus Geldgier hervorgegangenes Attentat, äußerte sich mit Bitterkeit darüber, daß ihr Schwiegersohn als ein Exilirter oder Deportirter in Hippo wohnen solle; sie warf die Frage hin, ob denn Augustinus oder jemand in Hippo der Ueberzeugung sei, daß ein gewaltsam erzwungener Schwur erfüllt werden müsse; sie sprach endlich den Vorwurf aus, daß Augustinus nicht, wie es seine Pflicht gewesen sei, jenes Attentat seiner Gemeinde verhindert habe.

In seinen Antworten auf diese beiden Briefe versuchte Augustinus, wenngleich er nicht alle Beschuldigungen entkräften konnte, doch zum Theil eine Rechtfertigung oder Milderung, auf welche es indessen nicht ankomme, wenn es sich um die Frage handle, ob Pinianus zur Erfüllung seines Schwurs verpflichtet sei. Denn diese Frage müsse jedenfalls bejaht werden. Die Rechtfertigung und Milderung bezog sich theils auf Augustins eignes Verfahren, theils auf die Hipponenser, von denen Augustinus nachzuweisen suchte, daß sie sich nicht von Geldgier, sondern von der Bewunderung der Tugenden Pinians hätten hinreißen lassen. Aber es ist doch nicht zu verkennen, daß durch diese Begebenheit ein dunkler Schatten auf das kirchliche Gemeindeleben zu Hippo fällt und auch Augustins Verhalten läßt einen unbefriedigenden Eindruck zurück. Wenn er auch gewiß nicht den tumultuarischen Auftritt begünstigt hatte, sondern von demselben mit Schmerz und Unwillen erfüllt ward, so that er doch eben nur das Nothwendige, sein Wort nicht zu brechen, und eine weitere Verthei-

digung fand bei ihm Pinianus nicht. Aber wenigstens der Versuch hätte gemacht werden sollen, und dem Bischofe, welcher schon ein Vierteljahrhundert den Hirtenstab zu Hippo geführt und an Macht der Rede kaum seines Gleichen hatte, wäre es doch wohl möglich gewesen, die aufgewühlte Leidenschaft des Volkes zu bezwingen, wenn er seine Stimme für die Heiligkeit des Gastrechts hätte erheben wollen. In seinen Antworten an Alypius und Albina bemerkt er trefflich, daß die wahrhafte Erfüllung eines Schwurs nicht allein nach dem Wortlaute, sondern auch nach dem Wortsinn zu beurtheilen sei. Aber diese Bemerkung fällt auf ihn selbst zurück. Denn da er das Versprechen gegeben hatte, daß Pinianus nicht gegen seinen Willen in Hippo zum Presbyter ordinirt werden solle, so mußte freilich auch Pinianus das Vertrauen schöpfen, daß er unter Augustins Schutze vor Zwang gesichert sein werde (1).

Auf welche Weise diese Sache geschlichtet oder beseitigt sei, ist uns nicht berichtet worden. Es findet sich keine Spur, daß Pinianus fernerhin seinen Aufenthalt in Hippo genommen habe. Wohl aber ersehen wir, daß jene hochgestellte und fromme römische Familie wieder mit Augustinus ausgesöhnt ward. Sie stand auch noch späterhin mit ihm in schriftlichem Verkehr, und sandte aus Bethlehem durch Hieronymus nicht minder an ihn als an Alypius freundschaftliche Grüße (2). Zwischen Alypius aber und Augustinus kam es durch die erzählte Begebenheit weder zu einem Bruche, noch zu einer längeren Entfremdung. Beide Männer hielten auch ferner treu zusammen, namentlich auch einmüthig verbunden unter den donatistischen und pelagianischen Lehrstreitigkeiten, bei welchen neben Augustinus auch Alypius wieder in unserer Erzählung hervortreten wird.

Noch eine andere frühe Freundschafts-Verbindung dauerte bis in Augustins späte Lebensjahre fort. Evodius, sein Gefährte auf der Heimreise nach Africa und in dem Klosterleben zu Tha-

---

(1) Ueber diese Vorgänge ep. 124—126.
(2) ep. 202.

gaste, blieb ebenfalls in späteren Jahren mit ihm, obgleich eine minder bedeutende Persönlichkeit als Alypius, in kirchlichen Bestrebungen und Kämpfen verbunden. Auch noch als Bischof von Uzala blieb er in Beziehung zu Augustinus auf dem Standpunkt des lernbegierigen jüngeren Freundes, im Verhältniß zu dem überlegenen älteren Freunde. Er hatte die Neigung, sich mit schweren philosophischen und theologischen Fragen zu beschäftigen. Manche Gesichtspunkte, die er für neu und wichtig hielt, tauchten ihm auf, aber es fehlte die durchdringende Schärfe und ordnende Klarheit, und die Gedanken und Fragen, die er in ungeduldiger Erwartung der Antwort seinem Freunde vortrug, erscheinen als embryonische und chaotische Gedanken und Fragen, zum Beispiel über die Trinität, über das Verhältniß zwischen Gott und Vernunft, über die Frage, ob auch mit den Augen der verklärten Leiblichkeit Gott geschaut werden könne, über die Beschaffenheit der Seele Christi, und über die Frage, ob nicht, bei Festhaltung der Lehre von der Auferstehung, dennoch anzunehmen sei, daß die Seele bei ihrer Trennung von dem Leibe eine gewisse ätherische Leiblichkeit mit sich nehme. Zur Begründung dieser letzten Frage hatte Evodius mehrere Erfahrungen von Wiedererscheinungen Verstorbener, besonders in Traumgesichten, seinem Freunde mitgetheilt; solche Erfahrungen meinte er nur durch die Annahme, daß auch die abgeschiedenen Seelen nicht ohne Leiblichkeit seien, erklären zu können. Augustinus war andrer Ansicht. Er dachte sich, daß die Seele an sich selber die Fähigkeit besitze, dergleichen Einwirkungen auszuüben und zu empfangen. In seine Antwort nahm er folgende Erzählung auf: Zu Carthago lebte, auch dem Evodius wohlbekannt und befreundet, ein frommer und berühmter Arzt, Namens Gennadius, welcher, noch bevor er zu Carthago sich niederließ, sich schon in Rom durch seine ärztliche Kunst ausgezeichnet hatte. Er war von menschenfreundlichem Gemüthe und wohlthätig gegen die Armen, denen er als Arzt mit unermüdlicher Bereitwilligkeit Hülfe leistete. Aber in jungen Jahren zweifelte er, daß nach dem Tode noch ein anderes Leben zu erwarten sei. Da sah er einst im Traum

einen Jüngling von herrlicher Gestalt, welcher zu ihm sprach: „Folge mir." Gennadius folgte. Der Jüngling führte ihn zu einer Stätte, wo er von rechts her die Töne eines so lieblichen Gesanges vernahm, als er noch niemals gehört hatte. „Es sind dies," sagte der Führer, „die Gesänge der Seligen und Heiligen." An das, was von links her wahrnehmbar geworden sei, konnte Augustinus sich nicht mehr erinnern. Gennadius erwachte und legte dem Traum keine tiefere Bedeutung bei. Aber in der nächsten Nacht erschien ihm wieder derselbe Jüngling und fragte ihn: „kennst Du mich?" Gennadius bejahte. Der Jüngling fragte weiter: „wo hast Du mich kennen gelernt?" Auch diese Frage beantwortete Gennadius und erzählte, was er in der vorhergehenden Nacht gesehen und gehört habe. „Hast Du," fragte jetzt der Jüngling, „was Du so eben erzähltest, wachend oder im Traum wahrgenommen?" Gennadius antwortete: „im Traum." Und jener: „Du hast recht geantwortet; aber wisse, daß Du auch jetzt dieses im Traum siehest." „So ist es," antwortete Gennadius. Und der Jüngling: „wo ist jetzt Dein Leib?" „In meinem Bette," erwiderte Gennadius. „Weißt Du," fragte jetzt der Jüngling, „daß jetzt die Augen Deines Leibes geschlossen sind und Du mit diesen Augen jetzt nichts siehst?" „Ich weiß es," war die Antwort. Worauf jener: „Was sind denn das für Augen, mit welchen Du mich erblickst?" Und als Gennadius schwieg, fuhr jener fort: „Gleichwie jetzt Deine leiblichen Augen ruhen und Dir dennoch diejenigen Augen, mit welchen Du mich siehst, offen stehen, so auch wird Dir, wenn Du gestorben bist, das Leben verbleiben, wodurch Du lebst, und der Sinn wodurch Du wahrnimmst; hüte Dich also, fortan nicht mehr an dem Leben nach dem Tode zu zweifeln." Und fortan zweifelte Gennadius auch nicht mehr. „In solchen Traumgesichten," fügt Augustinus hinzu, „webt die Seele, wenn sie sich von den leiblichen Sinnesorganen zurückzieht; und wenn diese Zurückziehung, die im Schlafe eintritt, bis zur Vollendung zunimmt, dann ist der Tod da." Uebrigens gab Augustinus seinem Freunde den Wink, mit solchen Fragen, welche dem mensch-

lichen Erkennen kaum zugänglich und für die Seligkeit von keiner wesentlichen Bedeutung seien, sich nicht so angelegentlich zu beschäftigen. „Gönne mir," sagt er, „daß ich mit Untersuchungen mich beschäftige, die vielen nützlich sind, und deshalb nach meiner Ansicht deinen Fragen, welche nur bei wenigen ein Verständniß finden, übergeordnet werden müssen (1)."

In vieljähriger Freundschaft stand Augustinus auch mit dem Bischofe Aurelius von Carthago, einem ehrwürdigen Kirchenfürsten, der sich an seinen großen Vorgänger Cyprian mit entsprechender Gesinnung anschloß. Das Wohlwollen, mit welchem Aurelius den von Italien Heimkehrenden begrüßt und bei der Stiftung des Klosters in Hippo unterstützt hatte, bildete sich zu einer innigen Geistesgemeinschaft aus und zu einem treuen Zusammenhalten und Zusammenwirken für das, was beiden als das Beste der Kirche erschien. Gerühmt ward des Aurelius Fürsorge für seinen Sprengel, so wie seine Neidlosigkeit, Demuth und Uneigennützigkeit. Der erwähnten Verirrung des Mönchsthums wirkte er, wenn auch nicht durch die Macht seines Wortes, doch durch die Autorität seiner Stellung und seines Namens entgegen. Er suchte seinem Bisthum den Segen häufigerer Predigten zuzuwenden. Den Presbytern zu Carthago gebot er, daß sie, — was sonst ungebräuchlich war, — sogar in seiner Gegenwart predigen sollten. Er selbst war als Redner nicht bedeutend. Ein unbeerbter, auf Leibeserben nicht mehr hoffender Mann vermachte sein gesammtes Vermögen an die Kirche zu Carthago, sich nur den Genießbrauch vorbehaltend. Als ihm aber noch Kinder geboren wurden, gab Aurelius ohne gesetzliche Nöthigung aus freier Hand das Vermächtniß zurück (2). Mit der damaligen Geschichte ist des Aurelius Name verwebt.

Unter Augustins jüngeren Freunden ragen die Bischöfe Possidius und Severus hervor. Possidius wurde in dem Institut der Kleriker zu Hippo zum Geistlichen ausgebildet. Als Bischof

---

(1) ep. 158—164 u. ep. 169.

(2) ep. 41. serm. 355.

von Calama erwarb er sich bald eine ausgezeichnete Stellung unter den nordafricanischen Bischöfen. Die Kämpfe mit den Donatisten schmückten ihn mit dem Ruhm eines „Bekenners." Seine Lebensbeschreibung Augustins ist ein bleibendes Denkmal seiner Anhänglichkeit an seinen väterlichen Freund geworden, und ein werthvoller Beitrag zur Geschichte des großen Kirchenlehrers. Aber noch durch tieferen Herzenszug war Augustinus mit Severus verbunden. Das eigenthümlich innige Freundschaftsgefühl, welches er einst für jenen — frühverstorbenen — Freund zu Thagaste gehegt und späterhin auf Nebridius übertragen hatte, ward in der Folgezeit dem Severus gewidmet. Bald nach Augustins Erhebung zum Bischof war Severus aus dem Kloster zu Hippo auf den bischöflichen Stuhl zu Mileve berufen worden, eine harmonische Natur, feingebildet, von geistlicher Beredsamkeit, die aus einem von heiliger Liebe bewegten Herzen hervorströmte. Er hegte das theilnehmendste Verständniß für alles, wovon Augustins Gemüth bewegt ward. Mit treuer Verehrung seinem Freunde ergeben, ermangelte er doch nicht der Freimüthigkeit und Festigkeit, wenn er nach seiner Ueberzeugung ihm gegenüber eine eigne Ansicht festzuhalten hatte. Zwar sahen die beiden Männer, seitdem sie über bischöfliche Diöcesen gesetzt waren, sich nur hin und wieder, doch ihre Freundschaft blieb unvermindert. An jeder neuen Schrift, die Augustinus herausgab, fand Severus für seine Freundschaftsgefühle neue Nahrung, und auch Augustins Herzensneigung zu Severus ward nicht abgeschwächt. „Du gehörst," schreibt er an ihn, „zu den Ersten unter denen, die mir die theuersten und trautesten sind. Du bist meine andere Seele, oder vielmehr deine Seele und meine Seele sind Eins." Und in einem Briefe an den Bischof Novatus von Sitifis schreibt er: „Wie fest auch das Band des gemeinsamen Blutes zwischen leiblichen Brüdern ist, so ist es doch nicht fester als das Band der Freundschaft, durch welches ich und Severus mit einander verbunden sind (¹).

(¹) ep. 31, 62 u. 63, 84, 109 u. 110. enarr. in Psalm 95. Ueber

Das Jahrhundert, welches seit Constantin an das beendigte große Märtyrerthum der Kirche sich anschloß, umfaßt den höchsten Glanz der kirchenväterlichen Zeit. Die meisten Sterne erster Größe unter den Kirchenvätern beschreiben in jenem Jahrhundert ihre Bahnen: Hilarius von Poitiers und Athanasius, Ambrosius von Mailand, Basilius und die beiden Gregore in Cappadocien, Ephraem von Edessa, Cyrillus von Jerusalem, Chrysostomus und Hieronymus; welchen wir noch die Bischöfe Martinus von Tours und Paulinus von Nola anschließen, diese zwar nicht als theologische Führer ihrer Zeit und als Lehrer der Nachwelt, aber als vielgepriesene Vorbilder eines gottgeweihten Wandels. Und nun auch Augustinus, der jüngste unter den drei größten Abendländischen Kirchenlehrern jenes Jahrhunderts, die außer ihm Ambrosius und Hieronymus waren. Während er in Ambrosius seinen geistlichen Vater ehrte, hatte er, wie wir erwähnten, mit Hieronymus, den er persönlich nie kennen lernte, erst in späteren Jahren eine schriftliche Verbindung anzuknüpfen gesucht. Aber der erste Brief, durch welchen er noch als Presbyter ein näheres Verhältniß einzuleiten beabsichtigte, blieb ohne Antwort; da er indessen annehmen konnte, daß der Brief gar nicht an Hieronymus gelangt sei, so hatte er auch keine Veranlassung, das Stillschweigen auf eine etwa gereizte Stimmung zurückzuführen. Bei einer anderweitig sich darbietenden Gelegenheit sandte er abermals einen schriftlichen Gruß, der auch durch einen kurzen freundlichen Brief erwiedert ward. Da es ihm jedoch wichtig war, auf die von ihm vorgetragenen Ansichten die Antworten des Hieronymus zu vernehmen, so schrieb er zu diesem Zweck noch einen zweiten, dritten und vierten

---

Augustins Blutsverwandte und sein Verhältniß zu ihnen geben wir hier eine kurze Bemerkung. Seine Schwester war verwittwet und lebte, wie erwähnt worden ist, als Vorsteherin eines Nonnenklosters. Sein Bruder Navigius starb geraume Zeit vor ihm, mit Hinterlassung eines Sohnes, Patricius, der bei dem Oheim Subdiaconus war, und mehrerer Töchter, von denen wenigstens einige sich dem klösterlichen Leben gewidmet hatten.

Brief, welchem letzten er eine Abschrift der beiden früheren Briefe, die vielleicht nicht an ihren Bestimmungsort gelangt waren, hinzufügte. In dem zweiten und vierten Briefe, denn der dritte ist nicht mehr vorhanden, beregte er aufs neue seine Bedenken gegen die Nothlüge in religiösen Dingen, und gegen die von Hieronymus herausgegebene, von der Septuaginta abweichende Uebersetzung des alten Testaments. Inzwischen wurde er benachrichtigt, daß Hieronymus gegen ihn eingenommen sei, und dies war auch wirklich der Fall. Hieronymus hatte, nachdem sie schon von vielen Anderen gelesen und besprochen waren, die beiden früheren Briefe endlich selbst erhalten, und ward durch den Inhalt derselben, den er als eine theologische Herausforderung betrachtete, verstimmt. Ueberhaupt von leicht verletzlicher Gemüthsart, sprach er sich in zwei Schreiben mit Empfindlichkeit aus; besonders in dem letzten überließ er sich dem ihm eigenthümlichen schneidenden Sarkasmus. Er deutete an, daß er sich durch die häufigen Zuschriften belästigt fühle und vermuthen müsse, daß Augustinus, um einige Lorbeeren zu pflücken, einen litterarischen Streit suche. Er mahnt ihn ab, einen Greis, der sich in seiner Zelle verborgen habe, noch mehr zu reizen. „Wenn Du aber," sagt er weiter „Deine Wissenschaft üben oder zeigen willst, so suche Dir beredte, und edle junge Männer aus, deren es in Rom viele geben soll, die mit Dir losgehen können. Ich bin ein ausgedienter Soldat und Veteran, für dessen erschöpften Leib die Pflicht zu kämpfen vorüber ist. Du fügst auch hinzu, daß Du es gern sehen würdest, wenn ich, so fern mir etwas in Deinen Schriften anstößig sei, dasselbe zur Sprache bringen und verbessern möchte, und Du bittest mich sogar, daß ich dies thun wolle. Ich will Dir auch hierüber meine Meinung sagen: Du reizest auf und forderst heraus einen schweigenden Greis, und scheinst mir mit Deinem Wissen groß zu thun. Wenn aber verkehrte Menschen sogar an den Evangelien und Propheten dies oder jenes zu tadeln unternehmen, wirst denn Du Dich wundern, wenn in Deinen Büchern und besonders in Deinen Schriftauslegungen manches unrichtig zu sein scheint? Nun

sage ich hiermit nicht, daß ich an Deinen Schriften bereits Mehreres zu tadeln weiß; denn ich habe mir nie die Beschäftigung mit denselben angelegen sein lassen; auch sind hier keine Exemplare vorhanden, außer von Deinen Soliloquien und von einigen Psalmauslegungen, von denen ich, wenn ich sie durchnehmen wollte, zeigen könnte, daß sie, — nicht mit meinen Auslegungen — denn dies wäre gleichgültig, — sondern mit den alten griechischen Auslegern sich in Widerspruch befinden. Und jetzt leb' wohl mein theurer Freund, an Jahren mein Sohn, an Würde mein Vater, und wenn Du mir wieder schreibst, so sei so gut und sorge dafür, daß Deine Briefe nicht früher an andere als an mich gelangen."

Augustinus hatte diese beißende Antwort noch nicht erhalten, als er aus der vorhergehenden, die doch viel milder abgefaßt war, schon ersah, daß Hieronymus sich verletzt fühlte. Es machte ihn dies betroffen, und da ihm gleichzeitig der zwischen Hieronymus und Rufinus von Aquileja ausgebrochene Streit die ihn erschütternde Betrachtung aufdrängte, wie leicht man mit zu großer Sicherheit sich selbst beurtheilen möge, so wollte er wenigstens seinerseits die unabsichtliche Beleidigung wieder gut machen, und das Weitergreifen derselben, die sowohl den Hieronymus als auch ihn selbst in leidenschaftliche Erbitterung stürzen konnte, zu verhindern suchen. Denn „wann und wo und wem wäre nicht das Verderben der Verbitterung zu fürchten, da diesem Verderben zwei befreundete Männer sogar dann noch ausgesetzt waren, nachdem sie schon lange gemeinsam den Honig des göttlichen Wortes eingesogen, die Bürde weltlichen Treibens von sich geworfen hatten und mit regem Schritte dem Herrn nachgefolgt waren, und zwar in jenen Gegenden, die durch die Fußstapfen des Erlösers geheiligt waren?" Er schrieb daher im versöhnlichsten Sinne und sogar eine Abbitte, falls Hieronymus der Ansicht sei, daß es einer solchen bedürfe. Die Bedenken und Streitfragen, die er früher aufgeworfen hatte, berührte er nicht mehr, sondern sagte: „Wenn es möglich ist, daß wir zu unserer Förderung, ohne verbitternde Zwietracht, Gegenstände des For-

schens verhandeln können, so wollen wir es thun; wenn wir jedoch dasjenige, was uns in unsern Schriften, mir in den deinigen und Dir in den meinigen, eine Verbesserung zu erfordern scheint, einander nicht bezeichnen können, ohne uns wegen Neides zu beargwöhnen, oder in der Freundschaft verletzt zu fühlen, so wollen wir davon abstehen, um unser Heil nicht in Gefahr zu bringen."

Ehe indessen dieses versöhnliche Schreiben an seinen Bestimmungsort gelangte, hatte Hieronymus den vierten Brief nebst den beigefügten Abschriften erhalten. Sein Groll wachte nun vollends auf, und er beschloß, den nach seiner Auffassung ihm wiederholt angebotenen Kampf aufzunehmen. In seiner Erwiderung bemerkt er zunächst, daß es übereilt sei, wenn man ihm, betreffend die Stelle aus dem Galaterbriefe, die obige Ansicht ohne Weiteres beimessen wolle; denn er habe zum Theil nur eine Zusammenstellung älterer griechischer Auslegungen gegeben, und bei dem fraglichen Punkte seine eigene Ansicht keineswegs deutlich bezeichnet. Indessen wolle er sich nicht hinter anderen Gewährsmännern verbergen, sondern erklären, daß Augustins Auffassung ihm ungenügend und unhaltbar erscheine. Habe doch Paulus dasselbe gethan, was er dem Petrus zum Vorwurf gemacht haben solle. Wie habe er denn dasjenige, was ein Tadel gegen ihn selbst sein würde, an einem Anderen tadeln können, und noch dazu an dem Ersten der Apostel, von welchem in Folge einer besonderen göttlichen Offenbarung das Verhältniß des Evangeliums zu dem Gesetze in Beziehung auf die Heidenchristen zuerst erkannt, in Anwendung gebracht und geltend gemacht sei? Die Behauptung, daß die alttestamentlichen Satzungen, in so fern sie nicht als rechtfertigend, sondern nur als Schatten der zukünftigen Güter betrachtet würden, von den Judenchristen noch fernerhin beobachtet werden dürften, führe zum Cerinthianismus und Ebionitismus. Denn in diesem Falle sei kein philosophisches Adiaphoron annehmbar; wie auch alsbald einleuchte, wenn man genauer erwäge, was zur Beobachtung der alttestamentlichen Satzungen gehöre. „Du wirst jetzt einsehen," fügt Hieronymus hinzu, „daß es leichter sei, die Ansicht anderer zu tadeln, als eine

eigene Ansicht zu begründen.“ Das Bedenken welches Augustinus in Betreff der Septuaginta aufgeworfen hatte, wird mit Nichtachtung nur kurz berührt. „Wenn Jemand das Meinige nicht lesen will, so zwingt ihn Niemand dazu; mag er den alten Wein trinken, der ihm lieblicher mundet, und meinen Most verschmähen.“ Ein leichter Hohn spielt überhaupt um das ganze Schreiben. „Endlich noch,“ so schließt Hieronymus den Brief, „bitte ich Dich, daß Du den ruhebedürftigen Greis, der schon längst ein Veteran ist, nicht mehr zum Kampf treibest. Du, der Du noch Jugendkraft hast und auf der bischöflichen Hochwarte stehst, lehre die Völker und bereichere die römischen Speicher mit neuen Früchten aus Afrika. Mir genügt es, mit einem armen Zuhörer oder Lector in einem Klosterwinkel zu surren.“

Augustinus mochte die Absicht haben, auf dieses Schreiben, welches seinen Bedenken so wenig Beachtung schenkte, nicht weiter zu antworten, sondern den grollenden Hieronymus fortan in Ruhe zu lassen. Dennoch entschloß er sich zur Erwiederung, nachdem Hieronymus den versöhnenden Brief empfangen und durch denselben milder gestimmt einige einlenkende und freundliche Worte zurückgeschrieben hatte. Er nimmt die von Hieronymus auf's Neue dargebotene Freundschaft mit dem Ausdruck aufrichtiger Verehrung und Dankbarkeit an, und erörtert dann noch eingehender die Auffassung, die er sich über jene Stelle des Galaterbriefes gebildet hatte. Abermals hebt er hervor, daß sich die bedenklichsten Folgerungen gegen die Autorität der heiligen Schrift erheben würden, wenn angenommen werde, daß ein Apostel absichtliche Unwahrheiten niedergeschrieben habe. Lieber möge geurtheilt werden, daß der Apostel Petrus etwas Unrechtes gethan habe, als daß der Apostel Paulus etwas Unwahres geschrieben habe. Gegen die Behauptung des Hieronymus, daß in dem fraglichen Falle kein Adiaphoron anzunehmen sei, sucht Augustinus nachzuweisen, daß allerdings der Apostel Paulus der Beobachtung der alttestamentlichen Satzungen einerseits sich nach Umständen unterziehen konnte, und andererseits sich entgegenstellen mußte. Ersteres, wenn es darauf ankam, den alttestamentlichen Satzungen als göttlichen Geboten,

die ihre weissagende Beziehung auf Christum hatten, Zeugniß zu geben, und Letzteres, wenn dem Irrthum vorzubeugen war, daß die Gnade Christi nicht für sich allein zum Heile ausreiche, sondern nur bei der fortdauernden Ausübung jener Satzungen heilbringend und rechtfertigend sei. Aus dieser Auffassung dürfe aber nicht die Folgerung abgeleitet werden, daß auch noch jetzt dem Christen aus dem Judenthum die Beobachtung der Satzungen zugelassen werden könne. Zu unterscheiden sei die frühste Zeit der sich bildenden Kirche von der späteren Zeit. Wenn es in der frühesten Zeit weise und zur Vermeidung von Irrthümern erforderlich war, nicht mit dem Altgewordenen plötzlich und schroff abzubrechen, so durfte dies Verfahren in der späteren Zeit nicht fortgesetzt werden. Oder ob Hieronymus, diese Unterscheidung ablehnend, sich dann die Folgerung gefallen lassen wolle, daß auch fernerhin in der Kirche den Christen aus dem Judenthum die Beobachtung der alttestamentlichen Satzungen zu gestatten sei, wenn sie denselben nur nicht aufrichtiger sondern verstellter Weise sich unterzögen.

Hiermit endigte dieser litterarische Streit. Hieronymus ließ sich auf keine Beantwortung mehr ein, entweder, weil er den Gründen, die Augustinus sehr umsichtig entwickelt hatte, keine genügende Widerlegung entgegen zu setzen wußte, oder weil er genug gesagt zu haben glaubte, und des Streites in dieser Sache überdrüssig war. Seine ferneren Beziehungen zu Augustinus, dessen Bedeutung in der Kirche immer mächtiger hervortrat, blieben freundlich und durch die pelagianischen Streitigkeiten wurden die beiden großen Kirchenlehrer einander innerlich noch näher gebracht. Hieronymus sandte noch öfter kurze achtungsvolle Briefe. Als aber Augustinus an ihn zur Zeit des Pelagianismus zwei ausführliche Schreiben gerichtet hatte, um eine Meinungsverschiedenheit über den Ursprung der menschlichen Seele zu erörtern, lehnte er die Erörterung ab. Die Legende übernahm die Weiterbildung dessen, was dem wirklichen Leben gemangelt haben mochte [1].

---

[1] ep. 40. 67. 68. 71. 72. 73. 75. 81. 82. 123. 166. 167. 172. 195. 202. In dem Anhange zu tom. II. befindet sich ein angeblicher Brief

Dagegen dauerte die Freundschaft zwischen Augustinus und Paulinus von Nola mit unverminderter Lebhaftigkeit fort. In den Briefen des Paulinus erblickte Augustinus — denn er sah ihn nie von Angesicht — das Bild einer Johannisseele mit ihrer milden und tiefen Liebesgluth und ihrer nach oben strebenden Sehnsucht, und daß eine solche Seele ihn liebte und nach seinen Schriften verlangte, gereichte ihm zu hoher Freude. Beide Männer wußten, daß sie nahe Geistesverwandte seien. „Nicht wundersam ist es," hatte Paulinus geschrieben, „daß wir abwesend einander gegenwärtig sind und unbekannt uns kennen; denn wir sind Glieder eines Leibes, wir haben ein Haupt, wir werden von einer Gnade durchströmt, wir leben von einem Brode, wir wandeln auf einem Wege, wir wohnen in einem Hause, sowohl in dem Geiste als auch in dem Leibe des Herrn sind wir eins." Diese Worte fanden in Augustins Herzen vollen Anklang, und wenn er und Paulinus, indem sie sich als Brüder in dem Herrn wußten, auch an die menschliche Vermittelung, durch welche sie zu jener höchsten Gemeinschaft hingeführt seien, zurückdachten, so erblickten sie die ehrwürdige Gestalt des Ambrosius, der ihnen beiden ein geistlicher Vater geworden war. In ihrem Briefwechsel wurden außer manchen Nachrichten theils Ansichten über schwierige Schriftstellen ausgetauscht, theils auch, was charakteristisch ist, Fragen über die beste Führung des zeit-

---

Augustins an den Bischof von Jerusalem. Augustinus schreibt, daß er um die Stunde des Completoriums einsam in seiner Zelle gewesen sei, mit Nachdenken beschäftigt über die Frage, welche Wonne den Seligen in dem ewigen Leben beschieden sein möge. Plötzlich habe ein wunderbares Licht ihn umleuchtet und ein Duft von unaussprechlicher Lieblichkeit ihn umgeben, und aus dem Lichte heraus habe eine Stimme ihm angekündigt, daß die Seele des so eben hingeschiedenen Hieronymus ihm erscheine und mit ihm rede. Eine längere Unterredung über die Freuden der Seligen, über die Mysterien des göttlichen Wesens, über die Ordnungen der Engel, und über sonstige Fragen, für welche in dem ewigen Leben das Schauen dargeboten werde, habe sich angeschlossen. Dieser Brief von evidentester Unechtheit verdiente nur in so fern eine Erwähnung, als er auf den bildenden Trieb der Legende hinweist.

lichen Lebens, von welchem aus sich dann der Blick auf das jenseitige Leben lenkte, verhandelt. Das wahrhaftige Leben ist der Boden der wahrhaftigen Erkenntniß, in sich tragend einen Reichthum göttlicher Offenbarung, im Verhältniß zu welchem die aufsteigenden Strahlen der Erkenntniß nur vereinzeltes Stückwerk sind. Ein Werthlegen auf Erkenntniß unter Geringschätzung des Lebens ist Zeugniß der Unreife. Daß Augustinus und Paulinus in ihren Briefen sich über die Führung des Lebens besprechen wollten, ist ein Zeugniß ihrer gereiften Gesinnung, gemäß welcher sie minder durch Erkenntniß als durch Demuth und Liebe zur Vollkommenheit aufzustreben suchten ([1]).

Betreffend endlich die hochgestellten römischen Staatsmänner, mit welchen Augustinus in freundschaftlicher Verbindung stand, nennen wir hier nur, auf Späteres vorbereitend, die Namen Marcellinus und Bonifazius.

Mit so vielen Arbeiten indessen hatte Augustinus zu thun, daß ihm die Muße zum Verkehr mit seinen Freunden, besonders zum schriftlichen Verkehr, nur sparsam zugemessen war. „Du weißt," schreibt er an Severus, „wie viel ich unter Händen habe, und wie unter den verschiedenartigsten Mühwaltungen, die mein Dienst von mir fordert, kaum einzelne Tropfen Zeit für mich abfallen, bei welchen, wenn ich sie sonstigen Angelegenheiten widme, es mir dennoch so scheint, als ob ich einer Pflichtverletzung mich schuldig mache ([2])." Zu jenen Mühwaltungen gehörten die vielen Rechtsstreitigkeiten, die er abzuurtheilen oder zu schlichten hatte. Oft empfand er diese Seite seiner Amtsausübung als eine drückende Bürde, theils weil ihm die Anbringung so vieler Rechtshändel an sich selbst schmerzlich war, theils weil er die Zeit zur Verhandlung derselben von andern Arbeiten, mit denen er sich gern anhaltender beschäftigt hätte, abbrechen mußte ([3]). Aber andererseits erblickte er doch auch in solchen Verhandlungen ein

([1]) ep. 30. 31. 42. 80. 94. 95. 121. 149. 186.
([2]) ep. 10.
([3]) Serm. 211.

Attribut seiner Stellung, welchem er sich nicht entziehen dürfe, und war überzeugt, daß es für Mitglieder der Kirche, wenn sie zur Schlichtung ihrer Streitigkeiten eine richterliche Vermittelung anrufen wollten, sich gezieme, bei ihren Oberhirten und aus dem Worte Gottes die Entscheidung zu suchen (¹). Um seine Intercession wurde er häufig angesprochen. Bei seiner in der ganzen abendländischen Kirche gewürdigten Bedeutung und seinem großen Einflusse konnte dies nicht ausbleiben. Auch gewährte er bereitwillig seinen Beistand, in so weit er dafür hielt, daß er denselben eintreten lassen könne, ohne die Rücksicht auf eine heilsame Zucht zu verletzen. Als zum Beispiel die heidnischen Einwohner von Calama gegen die dortigen Christen durch Anzünden einer Kirche und sonstige Gewaltthätigkeiten, sogar durch Todschlag, schweren Frevel verübt hatten, und er bei der voraussichtlichen schweren Bestrafung um seine Intercession dringend und wiederholt angegangen ward, zeigte er sich nur in bedingtem Maaße zur Erfüllung der Bitte geneigt, und hob nachdrücklich den Gesichtspunkt hervor, daß bei der Milde die Zucht, in welcher eine Kraft zur Besserung enthalten sei, nicht vernachlässigt werden dürfe (²). Meistens waren wohl seine Intercessionen von Erfolg, und wurden von den römischen Staatsbeamten mit der höflichen Willfährigkeit aufgenommen, die man dem ausgezeichneten Bischofe nicht versagen mochte. Indessen wurde ihm doch auch einmal bemerklich gemacht, daß durch die häufigen Intercessionen eine Benachtheiligung der Gerechtigkeitspflege und eine Zunahme der Vergehen zu erwachsen drohe; — ein Zeugniß, daß Augustinus bei seinen Intercessionen bis an die äußerste Grenze ging, die er noch als erlaubt betrachten konnte (³).

Wenn es bei den Intercessionen darauf ankam, selbst gegen Schuldige die Pflicht der Barmherzigkeit zu erfüllen, so forderte die von Gott auferlegte Trübsal und Hülfsbedürftigkeit, nament-

---

(¹) Serm. 351.

(²) ep. 90. 91. 103. 104.

(³) ep. 152.

lich der Wittwen und Waisen, den tröstenden und fürsorgenden Beistand, welcher solchen unverschuldeten Lebenslagen gebührte. Augustinus war dieser Forderung eingedenk. Den Wittwen und Waisen widmete er in besonderem Sinne seine Theilnahme und Fürsorge. Auf seinen Visitationsreisen in seiner Diöcese, und überhaupt in Ansehung seiner Hausbesuche, hatte er es sich zum Grundsatze gemacht, daß er, wenn Kranke ihn zu sich bitten ließen, ohne Verzug ging, um den Herrn für sie anzurufen und ihnen die Hände aufzulegen, außerdem aber und ohne voraufgegangene Bitte nur die Wittwen und Waisen besuchte (1). „Allen Menschen," sagte er, „vornämlich aber den Waisen, hat die Kirche oder der Bischof Schutz angedeihen zu lassen (2)." Auch für die Armen wußte er sich zur besonderen Fürsorge verpflichtet. Die Werke der Wohlthätigkeit übte er im ausgedehntesten Maaße und suchte durch sein Beispiel, sowie durch seine Ermahnung, zu denselben anzuregen. (3) Er verschmähte es, aus den kirchlichen Einkünften Ueberschüsse, die wieder zur Vergrößerung des Kirchenvermögens angelegt werden könnten, zu erzielen. In diesem Sinne gab es unter seiner Verwaltung keinen Schatzkasten (4). Was baar vereinnahmt wurde, ward auch im Jahreslaufe wieder verausgabt, und so fern es nicht zur Unterhaltung oder Erweiterung der kirchlichen Institute nothwendig war, floß es den Armen zu. Und zu Armenunterstützungen war stets das Bedürfniß vorhanden. Die entbehrlichen Kirchenmittel reichten nicht einmal aus, um die täglich andringende Noth zu befriedigen, so daß Augustinus, wie bei der Darstellung seiner Predigten erwähnt ward, unter Hinweisung auf seine eignen unzulänglichen Mittel oft die Gemeinde zum Almosengeben ermahnte. Dieselbe Ermahnung sprach er einmal zu einer Zeit, als Hippo von schwerer Heimsuchung betroffen war, in einem Briefe auf fol-

---

(1) Possidius, c. 27.
(2) ep. 252.
(3) Possidius, c. 23.
(4) Serm. 355.

gende Weise aus: „Mir ist berichtet worden, daß ihr eure Sitte, die Armen zu bekleiden, vergessen habt. Als ich bei euch war, ermahnte ich euch zur Erweisung dieser Barmherzigkeit, und jetzt, da ich abwesend bin, ermahne ich euch, daß ihr euch nicht besiegen und träge machen lasset von dem Leide dieser Welt, über welche ihr dasjenige kommen sehet, was unser Herr und Heiland, der Wahrhaftige, zuvor gesagt hat. Nicht allein also müßt ihr jetzt nicht minder, als sonst, die Werke der Barmherzigkeit üben, sondern euch denselben noch eifriger widmen. Denn gleichwie, wer den Einsturz eines Hauses sieht, sich eilends zu einem geschützten Orte flüchtet, so auch muß ein Christenherz, je mehr es fühlt, daß unter zunehmenden Trübsalen das Ende dieser Welt herannaht, um so mehr die irdischen Güter ohne Zögern zu himmlischen Schätzen umwandeln. Wenn dann etwas Menschliches sich begiebt, so wird Freude bei denen sein, welche von dem tieferschütterten und schwankenden Orte fortgezogen sind; aber auch im andern Falle werden sie nicht darüber traurig sein, daß sie, die ja doch einmal sterben werden, dem unsterblichen Herrn, zu welchem empor ihr Weg führt, ihre Güter anbefohlen haben. Thut also, wie ihr pflegt, ein jeglicher aus seinem Vermögen und nach seinen Kräften; thut es noch eifriger als sonst, und haltet unter allen Drangsalen dieser Welt die apostolische Ermahnung fest: „Der Herr ist nahe, sorget nichts." Möge ich von euch solches hören, woraus ich erkenne, daß ihr nicht um meiner Anwesenheit willen, sondern um der Gebote Gottes willen das thut, was ihr bereits seit vielen Jahren sowohl in meiner Anwesenheit, als auch zuweilen in meiner Abwesenheit gethan habt (1)". Auch zu Darlehen oder zur Wiedererstattung von Darlehen nahm er die Mildthätigkeit der Gemeinde in Anspruch. Ein gewisser Fascius hatte ihn in einer dringenden Geldverlegenheit um eine Summe angesprochen. Da er damals nicht über so viel Geld verfügen konnte, hatte er dem Bittenden das Anerbieten gemacht, daß er eine Collecte in der Gemeinde veranstalten wolle. Aus

(1) ep. 122.

vielleicht unzeitigem Schamgefühl wünschte Fascius einen solchen Schritt vermieden zu sehen, und Augustinus wußte nun keinen andern Ausweg, als selbst das Geld anzuleihen und es dem Fascius mit der Bedingung vorzustrecken, daß wenn nicht in einer bestimmten Frist die Zurückzahlung erfolgt sei, die Aushülfe der Gemeinde erbeten werden solle. Die Frist verstrich, ohne daß Fascius sich wieder meldete, und Augustinus wandte sich jetzt in einem Schreiben, — denn er war zur Zeit von Hippo abwesend, — an die Gemeinde. „Da Fascius," sagt er, „für den ich euch bitte, ein Mitgenosse unseres Glaubens, ein gläubiger Christ und unser Bruder ist, so thut ohne Widerwillen und Murren mit Freudigkeit das, was Gott befiehlt, denn ihr leihet es Gott und nicht einem Menschen; weil Gott die Verheißung gegeben hat, daß ihr bei euren barmherzigen Werken keine Verluste erleiden, sondern an jenem Tage die Wiedervergeltung sammt den Zinsen empfangen sollt. Erkennet, daß es jetzt an der Zeit ist, die Gabe des ewigen Lebens eifrig zu erstreben; denn wenn das Ende gekommen ist, wird diese Gabe nur denen verliehen werden, welche sich zur Zeit des Glaubens und noch nicht des Schauens um sie beworben haben. Ich habe auch den Presbytern geschrieben, daß sie, was etwa noch an eurer Collecte mangelt, aus dem Kirchenvermögen ergänzen sollen, so jedoch, daß zunächst ihr nach eurem Belieben und eurer Bereitwilligkeit eure Spende darreichet. Denn ob es nun von eurem Eigenthum oder aus dem Kirchenvermögen gegeben werde, so ist alles Gottes, und euer frommer Gehorsam ist angenehmer als die Schätze der Kirche; gleichwie der Apostel sagt: „Ich suche nicht die Gabe, sondern ich frage nach der Frucht." Erquicket also mein Herz, da ich an euren Früchten mich zu freuen wünsche. Denn ihr seid Bäume Gottes, welche der Herr — und zwar auch durch meinen Dienst — mit seinem Gnadenregen zu tränken nicht aufhört (1)."

In der Verwendung der Kirchengüter zu wohlthätigen Zwecken, zur Unterstützung von Bedürftigen und zur Loskaufung

(1) ep. 268.

von Gefangenen, ging er sogar so weit, daß er einen Theil der heiligen Kirchengeräthe einschmelzen und verkaufen ließ. Dieses Verfahren blieb nicht ohne Tadel; aber auch Ambrosius hatte in ähnlichen Fällen eine Veräußerung der heiligen Geräthe für gerechtfertigt erklärt (1).

Augustinus ging also durchaus nicht darauf aus, seine Kirche zu bereichern. Dennoch wuchs unter seinem Episcopat der Besitzstand desselben durch Vermächtnisse von Legaten und Grundstücken. Denn obgleich er nicht nach Vermächtnissen strebte, wollte und durfte er dieselben doch nicht zurückweisen, wenn sie freiwillig gegeben wurden und an ihnen kein Unrecht klebte. Nur Schenkungen, die in Schiffen oder Schiffsantheilen bestanden, nahm er nicht an, weil dadurch die Kirche zu einem strengen inquisitorischen Verfahren veranlaßt, oder in bedenkliche Geldverwickelungen hineingezogen werden konnte (2). Unter den Vermächtnissen waren ihm die Legate, nämlich Geldvermächtnisse, aus denen die Kirche die Zinsen beziehen sollte, deshalb am liebsten, weil die Verwaltung derselben am leichtesten war. Denn mit den äußeren Kirchenangelegenheiten beschäftigte er sich nicht sowohl aus innerer Neigung, als von Pflichtgefühl gedrungen. Das eigentlichste Feld seiner Thätigkeit fand er in geistiger Betrachtung und Forschung und damit zusammenhängendem Wirken, und wenn er äußerliche Angelegenheiten zu besorgen hatte, so kehrte er doch nach der Erledigung derselben stets mit erleichtertem Herzen zu demjenigen Wirken, welches er am meisten als seine Lebensaufgabe betrachtete, wieder zurück. Nicht die Natur der Martha, sondern der Maria, sagt sein Lebensbeschreiber Possidius, war ihm verliehen. Mit seinem Wunsche, sich möglichst viel den innerlichen Aufgaben seines Berufes zu widmen, hing es auch zusammen, daß er auf die Erbauung neuer Kirchengebäude verhältnißmäßig wenig Bedacht nahm. Er scheute auch hierbei das Heraustreten aus seinem eigentlichem Lebenselemente,

(1) Possidius, c. 24.
(2) Serm. 355.

und beschränkte sich auf das Nothwendige. Uebrigens beschäftigte er sich sogar mit der Beaufsichtigung des kirchlichen Rechnungswesens nur oberflächlich. Unter seinen Geistlichen beauftragte er mit der Führung der Rechnungen diejenigen Presbyter, welche er zu diesem Werke am geeignetsten hielt, und deren Zuverlässigkeit ihm bewährt war. Nach jedem Jahresabschluß ließ er sich die Nachweisungen der Einnahmen und Ausgaben vorlesen, ohne eine weitere Prüfung anzustellen. Er gewährte Vertrauen, und setzte die Rechtfertigung seines Vertrauens voraus. Tadelnde Urtheile über die Verwaltung des Kirchengutes blieben nicht aus, und veranlaßten ihn zu der Aeußerung, daß er es am liebsten sehen würde, wenn er nebst seinen Geistlichen, von der Mühe und Verantwortlichkeit der Administration des Kirchenvermögens befreit, lediglich nur aus Gemeindespenden den nöthigen Unterhalt beziehen könnte. Doch hatte diese Aeußerung keine Folgen und zog eine weltliche Administration der Kirchengüter nicht nach sich (1).

Das Seelenheil seiner Diöcese war die nächste Sorge seines bischöflichen Hirtenherzens. Das Bewußtsein der großen Verantwortlichkeit seiner Stellung, wie er es ausgesprochen hatte, wich nie von ihm, sondern steigerte sich im Lauf der Jahre, und namentlich wenn der Jahrestag seiner bischöflichen Ordination wieder zurückgekehrt war, gab er sich nicht nur für sich allein den ernstesten Betrachtungen hin, sondern schüttete auch vor der Gemeinde sein Herz mit entsprechenden Ermahnungen und Bitten aus. „Der heutige Tag," sagt er, „mahnt mich daran, meiner Bürde mit besonderem Ernste zu gedenken. Allerdings muß ich an dieselbe Tag und Nacht gedenken; aber dennoch, wenn der heutige Jahrestag zurückgekehrt ist, wird mir in erhöhtem Maaße dieser Gedanke aufs Herz gelegt. Und je mehr meine Jahre zunehmen oder vielmehr abnehmen, und je mehr ich meinem letzten Lebenstage, der gewißlich kommen wird, mich annähere, desto einschneidender wird dieser Gedanke und desto schärfer der

(1) Serm. 339 u. 340.

Stachel des Hinblicks auf die Rechenschaft, die ich dem Herrn unserm Gotte für euch werde abzulegen haben." Der Wächter, welcher auf die Warte gestellt war, um den göttlichen Willen auszurufen, schwebte ihm nach den Worten des Propheten Ezechiel vor. Er forderte dann die Gemeinde auf, für ihn zu beten und ihm durch Gehorsam seine Bürde leichter zu machen. „Gott weiß es," sagt er, „vor dessen Augen ich rede, ja vor dessen Augen ich denke, daß ich nicht sowohl erfreut werde, wenn ihr mir Lob zuruft, als mich bekümmert und beängstigt fühle durch die Erwägung, von welcher Beschaffenheit das Leben derer sei, die mich loben. Von Solchen, die einen schlechten Wandel führen, will ich nicht gelobt werden, vor solchem Lobe schrecke ich zurück, solches Lob verabscheue ich, es gereicht mir zum Schmerz, nicht zur Freude." Die Beziehungen, nach denen er sein Hirtenamt erfaßte, spricht er mit folgenden Worten aus: „Die Unruhigen müssen ermahnt, die Kleinmüthigen getröstet, die Schwachen aufgenommen, die Widersprechenden zurechtgewiesen, die Hinterlistigen unschädlich gemacht, die Unwissenden belehrt, die Trägen ermuntert, die Streitsüchtigen gezügelt, die Stolzen gedemüthigt, die Streitenden zum Frieden zurückgeführt, die Armen unterstützt, die Bedrängten befreit, die Guten gelobt, die Bösen geduldet und Alle geliebt werden."

Bei diesem Bewußtsein der Verantwortung mußte ihm seine oftmalige Abwesenheit von Hippo und aus seinem Bisthum nicht leicht sein. Auch in Hippo sah man ungern seine häufigen Reisen, die zwar nie über die africanische Heimath hinausgingen, aber doch innerhalb dieser Grenzen oft vorkamen, und ihn besonders oft längere Zeit nach Carthago führten (¹). Indessen konnte er diese Reisen nicht vermeiden. Wenn er auch zunächst seiner Gemeinde und seinem Sprengel angehörte, so war er sich doch auch bewußt, daß ihm gleichfalls der Beruf zu einer noch weiter gehenden kirchlichen Wirksamkeit angewiesen sei. Er hatte sich den africanischen Conciliarverhandlungen zu widmen, und nimmt in

(¹) ep. 124.

der Geschichte der donatistischen und pelagianischen Streitigkeiten, von denen die erstere sich auf Africa beschränkte, die letztere aber noch einen viel weiteren Umfang hatte, eine Hauptstelle ein. Aber der Gedanke an den zunächst ihm anbefohlenen Wirkungskreis begleitete ihn überall hin. „Stets," schrieb er nach Hippo, „bin ich im Geiste bei euch (¹)." Und ein anderes Mal: „ihr bezweifelt wohl nicht, daß ich im Geist und im Gefühl des Herzens mich niemals von euch trennen kann, und gewiß bin ich noch mehr als ihr darüber betrübt, daß meine Schwachheit nicht aller der Mühwaltung genügen kann, welche die Glieder Christi, denen ich in der Furcht und Liebe Christi zu dienen habe, von mir fordern. Wisset, daß ich niemals in willkürlicher Ungebundenheit von euch abwesend bin, sondern zu jenem nothwendigen Dienst, der oftmals meine heiligen Brüder und Genossen meines Amtes sogar zu Reisen über das Meer dringet. Wandelt denn nur stets also, daß, ob ich komme und sehe euch, oder abwesend von euch höre, ihr stehet in Einem Geiste und Einer Seele und sammt uns kämpfet für den Glauben des Evangeliums (²)." Von der Treue aber, mit welcher er nach den zeitweise seine Anwesenheit in Hippo unterbrechenden Reisen sich dort seinem Hirtenberufe widmete, geben nach einer Seite hin seine Predigten ein auch für die Nachwelt verbliebenes großes Zeugniß; und aus seinen Briefen, die über seinen nächsten Wirkungskreis hinaus in Vielseitigkeit sein bischöfliches Leben und Wirken darstellen, ist der Rückschluß zu entnehmen, daß er ebenfalls in den mannigfachen Beziehungen seines nächsten Wirkungskreises die bischöfliche Hirtentreue bewiesen habe.

Wenn nach diesem Hinblick auf seine vielen Arbeiten wieder die Menge und Beschaffenheit der Schriften, die er veröffentlichte, erwogen wird, so dehnt sich seine Thätigkeit ins Riesenhafte aus. Als er gegen das Ende seines allerdings langen Lebens die von ihm herausgegebenen Schriften noch einer Revision und Selbst-

---

(¹) ep. 268.
(²) ep. 122.

kritik unterwerfen und dasjenige, was ihm jetzt in ihnen als irrthümlich oder nicht probehaltig erschien, bezeichnen und berichtigen wollte, ersah er, daß die Zahl derselben auf drei und neunzig Werke in zwei hundert und zweiunddreißig Büchern sich belaufe; wobei er noch seine sämmtlichen Homilien so wie seine Briefe, von denen manche den Charakter von Abhandlungen haben, außer Berechnung ließ ([1]). Und unter seinen Schriften, — die sich auf das gesammte Gebiet des kirchlichen Lebens und Forschens erstreckten, — ist eine beträchtliche Anzahl von großen Dimensionen, vor allem sein Werk: „Vom Gottesstaat," ein Werk von so gewaltiger Structur, daß es, wenn er nichts weiter geschrieben hätte, schon allein als die Erfüllung einer großen Lebensaufgabe sich darstellen würde. Das Staunen, welches schon durch einen flüchtigen Ueberblick über seine Schriften erweckt wird, wächst bei dem Eindringen in die Beschaffenheit derselben, theils wegen der in ihnen bekundeten Belesenheit, theils wegen der tiefen und durchsichtig klaren Entwickelung, der genialen Productionskraft, welche den königlichen Geist im Reiche des Denkens kennzeichnet, und der bis in das Einzelste der Form durchgebildeten Angemessenheit. Und wenn dann allerdings die Menge und Beschaffenheit seiner Werke auch nur aus der Productionskraft des Genius sein Verständniß findet — nebenbei, betreffend die Menge, auch aus seiner Gewohnheit seine Schriften zu dictiren, — so ist es doch eben so unzweifelhaft, daß seine Schriften auch auf der ungesparten Mühe ernsten Forschens und auf durchdringender Gedankenarbeit beruhen.

Hätte er seiner Neigung folgen können, so würde er lieber noch mehr gelesen haben, als er las, und weniger geschrieben haben, als er schrieb ([2]). Aber er sah ein, daß er diese Neigung nach den Ansprüchen an seine schriftstellerische productive Thätigkeit beschränken müsse. Dennoch las er auch viel, und zwar

---

([1]) ep. 224.

([2]) Im Anfange des dritten Buches de trinitate sagt er: credant, qui volunt, malle me legendo quam legenda dictando laborare.

nicht allein aus der heiligen Schrift, über welche nachzusinnen ihm die erwünschteste Beschäftigung war, sondern ebenfalls aus den Werken der Kirchenlehrer und der antik-classischen Litteratur, wie dieses schon durch die Ausarbeitung seiner eignen Schriften erfordert war. Er sammelte zu Hippo eine werthvolle Kirchenbibliothek (1). Dort befanden sich außer den Handschriften der biblischen Bücher möglichst vollständig die Werke der abendländischen Kirchenlehrer, und neben ihnen die ihm zugänglich gewordenen Schriften der orientalischen Väter; diese letzteren meistens in lateinischen Uebersetzungen, denn wenngleich des Griechischen nicht ganz unkundig, war er desselben doch nur wenig mächtig. Dort befand sich auch eine sorgfältig durchgesehene Sammlung der von ihm selbst verfaßten Schriften. Desgleichen war dort eine reichhaltige Sammlung classischer Autoren und sonstiger bedeutender Werke als des Josephus und Philo, vorhanden. Wenn er unter den abendländischen Vätern am meisten die Bischöfe Cyprian und Ambrosius verehrte, so hatte er unter den morgenländischen Kirchenlehrern eine Vorliebe für Gregor von Nazianz. Unter den antiken Autoren aber stellte er nächst Cicero am höchsten den Marcus Terentius Varro (2). In seiner geistigen Eigenthümlichkeit war schöpferische Productivität überwiegend, die jedoch nur in der Verbindung mit seinen recipirenden Forschungen zu ihren großen und vielen Früchten gelangen konnte.

Es war nicht seine Sache, über die Arbeitslast, welche ihm als Beruf auferlegt war, zu klagen oder auch nur viel zu reden; aber die Größe derselben, sowie die Hingebung, mit welcher er sich ihr widmete, geht doch aus manchen Aeußerungen in seinen Werken hervor. Längere Zeiten der Erholung traten nie für ihn ein, die Stunden des Ausruhens beschränkten sich auf das

(1) Possidius, c. 31.

(2) Ueber die Studien, welche er den Werken der Kirchenlehrer widmete, sind besonders zu vergleichen die beiden ersten Bücher seines Werkes gegen den Julian; seine sonstigen litterarischen Forschungen werden am meisten durch sein Werk de civitate Dei nachgewiesen.

Nothdürftige. „Ich weiß nicht," schreibt er an den Presbyter Casulanus, „wie es gekommen ist, daß ich Deinen ersten Brief nicht beantwortet habe. Doch beruht dies gewiß auf keiner Nichtbeachtung, denn ich freue mich Deiner Studien und Deiner Rede, und wünsche und ermahne, daß Du in Deinen jugendlichen Jahren in dem Worte Gottes zum Nutzen für die Kirche fortschreiten mögest. Jetzt aber, nachdem ich Deinen zweiten Brief empfangen habe, in welchem Du mit dem gebührendsten Recht der Liebe, in der wir Eins sind, meine Antwort forderst, glaube ich das Verlangen Deiner Liebe nicht länger hinhalten zu dürfen, und gehe unter meinen sich drängenden Beschäftigungen daran, meine Schuld bei Dir abzutragen (1)." Er arbeitete aber auch bei Tage und bei Nacht (2). „Wenn ich," schreibt er an den Tribunen Marcellinus, „Dir von meinen Tag- und Nachtarbeiten Rechenschaft geben könnte, so würdest Du Dich mitleidig verwundern über die vielen unaufschiebbaren Angelegenheiten, von denen ich hingenommen werde. Denn wenn ich von den persönlichen dringlichen Ansuchungen, denen ich mich nicht entziehen darf, etwas verschont werde, so habe ich stets dieses und jenes zu dictiren, für welches die Zeit schon so genau zugemessen ist, daß ich jede Verzögerung vermeiden muß, und die Liebe, welche als eine Säugamme ihre Kinder hegt, dringt mich dabei, den Schwächeren vor den Stärkeren den Vorzug einzuräumen, nicht als ob jene der Liebe näher ständen, sondern weil sie der Hülfe bedürftiger sind, und weil die Liebe wünscht, daß sie jenen anderen, an denen sie zuweilen nicht aus Gleichgültigkeit, sondern aus Vertrauen vorüber geht, gleich werden mögen. Nun muß mir ja freilich oftmals die dringende Veranlassung zu solchen Dictaten vorliegen, die von Schriften, deren Ausarbeitung ich mich sonst lieber widmen möchte, mich abhalten; da mir kaum einige Frist gestattet wird, von jenen Mühwaltungen, zu denen menschliche Leidenschaften und Noth-

(1) ep. 36.
(2) Possidius, c. 24.

stände mich zwingen, mich abzumüssigen. Fürwahr ich weiß nicht, was ich thun soll (1)!“ Noch in seinen letzten Lebensjahren war Augustinus gleichzeitig mit der Ausarbeitung zweier sehr bedeutender Schriften beschäftigt, und er hatte zur Ausarbeitung des einen Werkes Tagesstunden, zur Ausarbeitung des zweiten Werkes Nachtstunden bestimmt, in soweit es ihm durch sonstige Angelegenheiten möglich blieb, an diesem Arbeitsplan festzuhalten (2).

Eine solche Thätigkeit würde schon dann staunenswerth sein, wenn Augustinus von starker Gesundheit gewesen wäre. Aber seine Gesundheit war nur schwach. Schon lange, bevor er das Greisenalter erreicht hatte, trug er an seiner Gestalt und seinem gebleichten Haar die Spuren des Alters, und hatten geistige Anstrengungen und Kämpfe und des Lebens Mühsal und Leid ihm ihre Züge aufgeprägt. Gegen Kälte wie gegen Hitze war er empfindlich. Reisen in winterlicher Jahreszeit mußte er aus Gesundheitsrücksichten scheuen, und Reisen ins Ausland unternahm er wegen seiner Körperschwachheit niemals (3). Es gingen sonst öfter Bischöfe aus dem nördlichen Afrika, als Abgeordnete oder Bevollmächtigte dortiger Concilien, in Kirchenangelegenheiten nach Italien an den kaiserlichen Hof, und keiner hatte in Hinsicht geistiger Bedeutung größeren Anspruch darauf, zum Bevollmächtigten gewählt zu werden, als Augustinus. Auch wurde ihm wiederholt die Uebernahme von Legationen angetragen, aber stets war dann die Hinweisung auf seine angegriffene Gesundheit ein Grund, um seine ablehnende Antwort zu rechtfertigen (4). In tiefer Erschöpfung begann er oft seine Predigten; er schien zuweilen kaum noch den Athem zu haben; doch die Geistesstärke pflegte über die körperliche Schwachheit zu siegen, während des Redens wuchs seine Kraft (5). Wie eben-

(1) ep. 139.
(2) ep. 224.
(3) ep. 124.
(4) ep. 122.
(5) serm. 42.

falls bei andern großen Menschen eine ähnliche Bemerkung gemacht ist, zeigt sich auch bei ihm, daß der mächtige Geist die schwache Hülle so lange zusammenhielt, bis die vorleuchtende Lebensaufgabe erfüllt war.

Erst wenige Jahre vor seinem Ende suchte Augustinus, ähnlich wie er einst dem Bischofe Valerius zur Seite getreten war, an einem jüngeren Gehülfen eine Stellvertretung zu erlangen, um sich doch endlich noch zuletzt möglichst ungestört mit der Ausarbeitung von Schriften, die er noch zu vollenden wünschte, und mit der Ausübung des Predigtamtes, in so weit es ihm noch durch seine Kräfte gestattet werde, zu beschäftigen. Schon geraume Zeit vorher hatte er eine Einrichtung, welche ihm zu diesen Beschäftigungen mehr Muße gestattet hätte, treffen wollen, und zwar war er dabei nicht nur seiner eigenen Ueberlegung gefolgt, sondern auch der Anmahnung zweier nordafrikanischer Concilien, welche ihm dies ans Herz gelegt hatten. Er versammelte die Gemeinde und bat, unter Darstellung seiner Gründe, daß sie ihn mit ihren persönlichen Anliegen, namentlich ihren Rechts- und Streitsachen, fünf Wochentage hindurch verschonen möchte. Die Versammelten erklärten sich einverstanden. Ein Protokoll ward über die Verhandlung aufgenommen. Aber nur kurze Zeit wurde von der Gemeinde der Vertrag gehalten. Dann drängten sich wieder nach wie vor die Bittenden, Beistandsuchenden, Fordernden herzu, an jedem beliebigen Tage, Vormittags oder Nachmittags, wie es ihnen einfiel, oder die Dringlichkeit ihrer Angelegenheiten es zu rechtfertigen schien. Ebenso, wie vormals, sah Augustinus wieder von dem Vielerlei zerstreuender Arbeiten, denen er eine Grenze setzen wollte, sich überhäuft, öfter in solchem Maaße, daß er erst am Abend einige Speise nehmen konnte (1). Nun war nach Hippo ein Jüngling Namens Eraclius gekommen. Nachdem er sich bis dahin mit weltlicher Wissenschaft beschäftigt hatte, wünschte er unter Augustins Leitung in die Erkenntniß des göttlichen Wortes einzudringen

(1) ep. 213. Possidius, c. 19.

und sich zum Geistlichen auszubilden, bereitwillig auch, sich seines beträchtlichen Vermögens, nach den Grundsätzen des gemeinsamen klerikalischen Lebens zu entäußern (¹). Voll Hingebung lebte er sich in Augustins Persönlichkeit hinein, Augustinus aber liebte ihn als einen geistigen Sohn und faßte endlich den Entschluß, ihm die Nachfolge auf den Hippo'schen Bischofsstuhl zuzusichern; wobei die Predigtgabe, die Eraclius schon bekundet hatte, von besonderm Einfluß war. Indessen wollte doch Augustinus keinen Mitbischof haben. Die kirchliche Unregelmäßigkeit, welche an seiner eignen bischöflichen Ordination haftete, war ihm noch in späteren Jahren drückend gewesen. Eraclius sollte noch fernerhin in dem Stande eines Presbyters verbleiben, aber mit möglichst umfassenden Rechten der Stellvertretung bekleidet werden. Alle persönlichen Angelegenheiten sollen bei ihm angebracht und von ihm verhandelt werden, erforderlichen Falls sollte er den Rath und die Entscheidung des Bischofs einholen.

Es war im September des Jahrs 426, als die Gemeinde, nachdem sie Tags vorher von dem Vorhaben ihres vieljährigen Oberhirten in Kenntniß gesetzt war, sich zahlreich in der Basilika „des Friedens" versammelt hatte. Nachdem der greise Bischof, umgeben von dem Klerus, sich auf dem bischöflichen Stuhle niedergelassen hatte, wandte er sich zu der in gespannter Erwartung harrenden Menge. Er wies auf sein nahe bevorstehendes Ende hin. „Wir alle," begann er, „sind sterblich in diesem Leben, und niemand weiß, wie nahe ihm der letzte Tag des Lebens ist. Aber in der Kindheit wird doch auf das Knabenalter, und in dem Knabenalter auf das Jünglingsalter, und in dem Jünglingsalter auf das Jugendalter, und in dem Jugendalter auf das Mannesalter, und in dem Mannesalter auf das Greisenalter gehofft. Fraglich zwar ist es, ob diese Hoffnungen erfüllt werden, aber gehofft wird doch. Nur im Greisenalter ist keine Hoffnung auf ein anderes Lebensalter mehr übrig. Nach Gottes Willen bin ich mit Jugendkraft in diese Stadt ge-

---

(¹) serm. 356 vergl. mit serm. Eraclii am Schluß von tom. V.

kommen, und bin hier ein Greis geworden." Er entwickelte dann seine Absichten, die aber keineswegs allein darauf gerichtet seien, ihn von einer Ueberbürdung zu entlasten, sondern er wünsche auch die Diöcese gegen die Wirrnisse zu sichern, welche nach dem Todesfall eines Bischofs, wenn nicht zuvor die Nachfolge geordnet gewesen sei, oft stattgefunden hätten. Die Gemeinde stimmte Allem, was Augustinus als seinen Willen bezeichnete, durch Zuruf bei. Ein Protokoll über die Verhandlung ward aufgenommen und unterschrieben. Er durfte jetzt hoffen, daß er in den Lebensjahren, die ihm noch verliehen sein möchten, sich geistigen Arbeiten mit ungetheilterer Ruhe werde hingeben können; aber die mit den Stürmen der Völkerwanderung zusammenhängenden Kriegsdrangsale, welche nunmehr alsbald über das nördliche Africa hereinbrachen, warfen auf das Ende seines Lebens ihre düstern blutigen Schatten.

Die Stellung, welche er dem Presbyter Eraclius angewiesen hatte, machte er auch dadurch bemerklich, daß er, obgleich er bis zu seiner letzten Krankheit seine Predigten fortsetzte, doch von jetzt an denselben öfter in seiner Gegenwart predigen ließ; und so sehr verehrte Eraclius seinen bischöflichen Lehrer, daß er bei der ersten Predigt dieser Art kaum etwas anderes als zu dessen Lobe überströmende Worte vorzubringen wußte. „Schon früher," sagt er, „habe ich euch das Wort Gottes verkündigt; aber leicht ist es, daß in Abwesenheit des Meisters ein Schüler an die Stelle desselben trete; ein großes und schweres Werk jedoch ist es für den Schüler, die Mitschüler unter den Augen des Meisters zu lehren, und zumal eines solchen Meisters, dessen Worte eine um so größere Autorität haben, als die Rede von dem Leben getragen wird. Denn in allem Guten, wozu er uns durch sein kundiges Wort ermahnt, geht er uns mit seinem Beispiele voran. Mögen wir ihm doch folgen! Denn was wir an diesem Mann bewundern, verehren, lieben, werden wir dann wahrhaft lieben, wenn wir uns beeifern, es nachzuahmen. Lasset uns daher, ein jeglicher nach seinem Maaße, zu ihm hinstreben, und die verschiedenen Tugenden, die aus der Wurzel seines Herzens em-

vorgesproßt sind, nach unserm Vermögen uns aneignen. Wer es kann, erstrebe seine Beredsamkeit, wer es nicht kann, halte sich an seine Selbstverleugnung; wer es kann, suche seine Autorität zu erreichen, wer es nicht kann, suche ihm an Demuth gleich zu werden; wer es kann, suche sein Wissen zu erlangen, wer es nicht kann, suche seiner Geduld nicht nachzustehen. Ein solcher Mann nun schweigt und ich rede; die Cicade zirpt und der Schwan schweigt."

Aus diesen Worten eines dankbaren Schülers tönt die Verehrung heraus, welche Augustinus in seiner Diöcese genoß. Er hatte viele Gegner in der Nähe und in der Ferne, und nicht allein wurde von denen, welche er bekämpfte, auch seine geistige Bedeutung mehr oder weniger in Abrede gestellt, sondern auch außerdem war die Anerkennung derselben nicht einstimmig. Ein hochgestellter Mann aus dem Hippo'schen Sprengel lobte ihn einmal gegen den Tribunen Marcellinus auf ironische Weise ([1]). Ebenfalls sein Charakter und seine Amtsführung unterlag verschiedenen Urtheilen. Nicht immer war seine Gemeinde mit ihm zufrieden und in den Begebenheiten mit Pinianus tritt es uns sogar sehr befremdend entgegen, daß sein Einfluß zu Hippo nicht größer war. Aber weit überwiegend doch war die Verehrung, die ihm in seinem nächsten Wirkungskreise zu Theil ward, und überhaupt in der abendländischen Kirche, in welcher er schon bei seinen Lebzeiten als einer der größten Kirchenlehrer gefeiert ward. Außer seinen Predigten, die man nachschrieb, wurde auch manches sonst noch von ihm gesprochene Wort aufgezeichnet und verbreitet. Vereinzelte Dictate wurden gesammelt und, ohne daß er es wußte oder wollte, herausgegeben. Dringende Aufforderungen zur schriftlichen Bearbeitung dieses oder jenes Gegenstandes religiöser und kirchlicher Forschungen wurden ihm ausgesprochen. Werke, mit denen man ihn beschäftigt wußte, wurden ungeduldig erwartet. Wenn er an umfassenderen, auf mehrere Bücher berechneten Schriften arbeitete, so wurde er

([1]) ep. 136.

wohl, bevor noch das Ganze vollendet war, widerstrebend zu einer theilweisen Veröffentlichung gedrängt. Um die Zusendung von Schriften, die von ihm bereits der Oeffentlichkeit überwiesen aber noch nicht allgemein zugänglich geworden waren, wurde er angesprochen. Auch ins Griechische wurden manche von seinen Schriften übersetzt (¹). Von fern her kamen wißbegierige Männer zu ihm, um durch seinen persönlichen Umgang Förderung ihrer theologischen Erkenntniß zu gewinnen (²). Oft vernahm er Aeußerungen, die seinen Geist und seine Werke bewunderten. Ein gewisser Audax schrieb einmal in Beziehung auf eine kurze Antwort, die Augustinus ihm zugesandt hatte: „ich danke dir, daß du mit Freundlichkeit meinen Versuch aufgenommen hast. Den vertrauenden Kindern wächst dann der wagende Muth, wenn sie von der hervorsprudelnden väterlichen Quelle mit erquickendem Thau benetzt sind. Ich habe mich an dich gewandt, nicht um aus der so reichen Brust eine kleine Spende zu empfangen, sondern um aus dem in Fülle hervorquellenden Strom reichlich zu schöpfen. Nach Schätzen der Weisheit habe ich mich gesehnt, aber ich habe weniger empfangen als ich wünschte; wiewohl alles, was Augustinus, das Orakel des Gesetzes, der Erneuerer der geistlichen Herrlichkeit, der Ausspender des ewigen Heils, darbietet, ein theures Geschenk genannt werden muß. Du bist auf Erden eben so bekannt als gepriesen. Also an den Blumen der Weisheit wünsche ich mich zu weiden, und durch volle Züge aus der lebendigen Quelle mich zu laben (³)."

Solche überschwengliche Lobeserhebungen mußten einem Manne, der kein größeres Ziel seines Strebens kannte, als in den Tiefen der Demuth sich selbst zu vergessen, den peinlichsten Eindruck geben. Während er so viele bewundernde Aeußerungen über seine Schriften vernahm, schwebte ihm der Ausspruch des

---

(¹) Possidius, c. 11.
(²) ep. 166.
(³) ep. 260.

Herrn vor, daß von jedem unnützen Worte Rechenschaft gegeben werden solle, aber auch die apostolische Anmahnung, daß, wer sich selbst richte, nicht werde gerichtet werden. So faßte er den Plan, seine vielen Schriften einer Selbstbeurtheilung zu unterwerfen und dasjenige, was er auf seinem jetzigen Standpunkte als verfehlt oder nicht probehaltig betrachten müsse, zu bezeichnen und zu verbessern; ein Gedanke, den er, nachdem er ihn schon lange gehegt hatte, in seinen letzten Lebensjahren noch größtentheils ausführte. Von noch größerer Bedeutung in Hinsicht des Sichselbstrichtens sind seine „Confessionen." Diese große vor Gott abgelegte Lebensbeichte, diese rückhaltslose und bis in die innersten Tiefen des Gemüths hineingehende Bloßstellung seiner Verirrungen und liebesbrünstige Lobpreisung der göttlichen Erbarmungen, die unter seinen dunkeln Sündenwegen ihre lichten Spuren und auf den Heilsweg zurückführenden Kräfte offenbarten. Wenn wir, außer seinem innerlichsten Drange, sein Herz über seine Lebenserfahrungen vor Gott auszuschütten, in seinen Verirrungen sowohl seine eigne Schuld als auch die Gerechtigkeit Gottes zu bekennen, in seiner Errettung die Gnade Gottes zu preisen, und sich und andere zur Bewunderung der göttlichen Liebe und Heiligkeit zu erheben, noch eine Nebentriebfeder bei Abfassung der Confessionen bezeichnen möchten, so scheint diese darin zu liegen, daß an ihm nichts Anderes als Gottes Gnade gerühmt werde. So schrieb er an den Comes Darius, der ihn mit Lob überschüttend um die Confessionen gebeten hatte, bei der Zusendung des Buches: „empfange denn meine Bekenntnisse; in ihnen erblicke mich, auf daß Du dein Lob einschränkest. In diesem Buche glaube nicht dem, was andere von mir sagen, sondern mir selber. Aus diesem Buche erkenne, was ich in mir selbst und durch mich selbst gewesen bin, und wenn Dir dann etwas an mir lieb ist, so lobe eben so wie ich Ihn, von dem ich wünsche, daß sein Ruhm an mir gepriesen werde. Denn er hat uns gemacht, nicht wir; wir hatten uns verderbet, aber er, der uns schuf, hat uns wieder erneuert. Wenn Du aber in diesem Buche mich gefunden hast, so bete,

daß ich nicht von der Gnade abfallen, sondern in der Gnade vollendet werden möge. Hierum, mein Sohn, bete, bete (1)!"

Freilich, nachdem seine Sündenlast durch die Taufe in Christi Tod begraben, und er, gebadet von der göttlichen Gnade als ein neuer Mensch in dem Schmuck der Gerechtigkeit und durchglüht von der Liebe des Geistes wieder hervorgegangen war, hatte er auch als ein Wiedergeborner zu wandeln gestrebt. Aber hatte er seit jenem Zeitpunkte keine Fehltritte mehr begangen? So weit entfernt war er davon, sich seit jenem Zeitpunkte einen vor Gott unsträflichen Wandel zuzuschreiben, daß vielmehr seine Selbstbeurtheilung als eine fortgehende Reihe von Selbstvorwürfen erscheint. Er hatte ein sehr scharffühlendes Gewissen, und allerdings mußte ja auch dieses Gefühl bei ihm um so leichter und tiefer erregbar sein, je ernstlicher er sich der Heiligung befleißigte. Wenn er sich sagen mußte, daß er gefehlt habe, so war er voll Unruhe bis er den Fehler wieder gut gemacht hatte. Einen Bischof, welcher das Wesen Gottes nach der anthropomorphistischen Weise aufzufassen, und daraus die Ansicht, daß Gott dereinst nicht allein im Geiste, sondern auch mit den Augen des verklärten Leibes werde geschaut werden, abzuleiten schien, hatte er in einem Briefe zu widerlegen gesucht. Nun bereute er zwar nicht den Inhalt dieses Schreibens, wohl aber die Herbigkeit desselben, durch welche jener Bischof sich tief verletzt gefühlt hatte. Er sprach deshab, nachdem er schon umsonst einen begütigenden Schritt gethan hatte, den Bischof Fortunatianus von Sicca um seine Vermittelung an. „Wie ich bereits," sagte er, „dich persönlich gebeten habe, erneuere ich auch jetzt wieder meine Bitte, daß du unsern Bruder sehen und ihn bitten wollest, mir meine harten und herben Worte zu verzeihen. Indem ich mich von dem Eifer treiben ließ, ihn zu belehren, ging ich in ein übertriebenes und unbedachtsames Tadeln hinein, und setzte mich, wie es mir doch als Bruder und Bischof nicht geziemte, über die Rücksicht gegen die Person des Bruders und Bischofs hinweg.

(1) ep. 230 u. 231.

Dies vertheidige ich nicht, sondern tadle es, entschuldige es nicht, sondern klage es an. Möge er meine Bitte erfüllen und mir verzeihen, sich unserer alten Freundschaft erinnern, und die neuliche Beleidigung vergessen. Möge er das thun, was er bei mir vermißt hat, nämlich möge er, mir Verzeihung gewährend, die Lindigkeit beweisen, die ich in jenem Briefe nicht bewiesen habe. Theile ihm mit, wie sehr ich über die Beleidigung, die ich ihm zugefügt habe, bekümmert bin. Möge er wissen, daß ich ihn werthschätze, und daß ich bei dem Gedanken an ihn mich vor Gott fürchte, und unsers Hauptes gedenke, in dessen Leibe wir Brüder sind. Und ich hoffe, daß er befolgen wird, was uns der Herr durch den Apostel gebietet: „vergebet einer dem andern, wenn jemand eine Klage wider den andern hat, gleichwie Gott euch vergeben hat in Christo (1).“

Aber die innern Kämpfe, mit denen er bei seinem Streben nach der Heiligung noch fortwährend zu thun hatte, bezogen sich doch nur in einzelnen Fällen auf solche Fehle oder Versehen, um derenwillen er auch bei Menschen um Verzeihung zu bitten hatte — denn von dergleichen Makeln sprach ihn sein Gewissen größtentheils frei; — meistens bezogen sie sich auf Seelenanfechtungen, welche dem nur vor Gott offenbaren inwendigen Leben angehörten. Zum Theil bleiben wohl solche Anfechtungen ein Geheimniß zwischen Gott und der menschlichen Seele, und verbietet eine heilige Scheu, gegen Andere davon zu reden; aber andrerseits hat doch auch Augustinus nicht allein die Verirrungen seiner Jugend mit Rücksichtslosigkeit aufgedeckt, sondern gestattet uns ebenfalls manchen Blick in seine spätern Seelenkämpfe, die ihn öfter zu dem Ausrufe bewegten, daß unser Leben auf Erden Anfechtung sei (2).

Oft geschah es, daß er prüfend auf sein Leben blickte, und in sein Herz blickte, um dort, wie nach der innerlichen Heiligung zu fragen, so auch nach den Regungen des Bösen zu forschen.

(1) ep. 148.
(2) ep. 95. Confess. lib. X, c. 28.

Vermittelst der vielgesammelten Selbsterkenntniß wurde er einer der größten Kenner des menschlichen Herzens und des menschlichen Lebens. Seine Selbstprüfung zeigte ihm, daß seine Sinnlichkeit im Ganzen der Herrschaft des an Gott sich drängenden Geistes unterworfen sei. Aber es bedurfte einer unablässigen mit Gebet verbundenen Wachsamkeit, damit die Grenzen des sinnlich Nothwendigen oder Erlaubten nicht überschritten würden. Nicht selten mußte er sich zu seiner Beschämung gestehen, daß er in der Innehaltung dieser Grenzen nicht strenge genug gewesen sei. Auch beunruhigte ihn öfter die Frage, wie weit die Grenze des sinnlich Nothwendigen oder Erlaubten sich ausdehne. Die geschlechtlichen Lüste, von denen er so lange gefesselt gewesen war, hatte er, was das wachende Leben anbetraf, überwunden; aber im Traumleben nahten, nachdem er schon lange die fleischliche Begierde in strengem Zügel gehalten hatte, noch verführerische Gestalten, denen er nicht immer widerstrebte, sondern sogar im Blendwerke eines Thuns sich zuneigte. Schmerzlich stand dann nach dem Erwachen seine Betrachtung vor den in der Seele sich verbergenden Abgründen des Verderbens. „Herr mein Gott," ruft er aus, „bin ich dann nicht mehr ich selbst? und macht der Augenblick, in welchem ich einschlafe oder erwache, einen so großen Unterschied zwischen mir selber und mir selber? Herr, du wirst in mir immer völliger deine Gnadengaben vermehren, auf daß meine Seele, frei von den Lockungen der Begierde, mir folge zu dir, nicht widerspenstig sei gegen sich selbst, und den fleischlichen Willen nicht nur an sinnlichen Bildern fernerhin nicht vollbringe, sondern sich von denselben auch nicht mehr schmeicheln lasse!" Er strebte dahin, daß jede Beziehung seines Wandelns und Denkens sich im steten lebendigen Zusammenhange mit Gott befinde. Nur dem von der Beziehung auf Gott ausgehenden Forschen konnte er den Begriff des Wissensdranges zuerkennen, jedes sonstige Forschen oder auch nur Beobachten stellte er unter den Begriff der Neugierde. Aber an der steten Beziehung seines Denkens und Wandelns auf Gott mangelte ihm noch viel. Zufällige Wahrnehmungen, bei denen die höhere Richtung seines Seelen-

lebens zu verschwinden schien, mischten sich in ernste, heilige Betrachtungen unterbrechend ein. In dem Verkehr mit Anderen trat er wohl häufig aus der Haltung heraus, die er seinem innern Leben stets zu bewahren wünschte. Um nicht abstoßend zu werden, mochte er sich den Gesprächen eines gewöhnlichen Lebensverkehrs nicht mit Schroffheit entziehen. Vielleicht gereichte ihm schon dieses Nachgeben zum Vorwurfe. Ueberdies auch mußte er sich gestehen, daß solche ohne höhere Beziehung sich fortbewegende Gespräche nicht ohne tadelnswerthe Anknüpfungspunkte bei ihm geblieben seien, und ihn zu einer Theilnahme, deren er nachher sich schämte, fortgezogen hätten. Sogar in den feierlichsten Augenblicken des Gebets fühlte er dann wohl zerstreuende Gedanken oder Erinnerungen sich eindrängen, eine strafende Nachwirkung, daß er die Zügel des Geistes habe erschlaffen lassen.

Hochmuth und Selbstgefälligkeit suchte er zu meiden. Nicht selten kam an ihn die innerliche Versuchung, ein Wunder wirken oder sehen zu wollen. Die Gnade stärkte ihn, diese Versuchung zurückzustoßen und nur im demüthigen und Gott ergebenen Gebete Gott um Hülfe anzurufen. Aber wie oft vernahm er nicht die Stimme der selbstsüchtigen Eigenliebe, wenn ihm ein gutes Werk gelungen war, oder fürchtete doch, daß diese Stimme sich hören lasse! denn am meisten in Betreff der Sünde des Hochmuths war er oft in Zweifel, ob dieselbe bei ihm vorhanden sei oder nicht. War seine Freude, wenn er von Anderen gelobt wurde, eine reine Freude in Gott, oder war sie von der Selbstsucht beeinflußt? Mußte doch eine von Selbstsucht freie Liebe wünschen, daß, was zu loben sei, auch gelobt werde; und erkannte er doch ebenfalls in der Verachtung des Lobes die Versuchungen des Hochmuthes. War andererseits in dem schmerzlichen Gefühl, welches ihn erfaßte, wenn er unverdient getadelt ward, nicht etwa eine Beimischung verletzter Eigenliebe enthalten? Er schwankte über die Antwort; aber da er doch sagen mußte, daß ihn ungerechter Tadel über Andere minder schmerzlich zu ergreifen pflegte, als ungerechter Tadel über ihn selbst, so mußte er freilich auch vermuthen, daß bei dem letzteren Tadel seine Selbstliebe sündlich

aufgeregt ward, obgleich er in seinem Gefühl darüber nicht zur Klarheit kam. Am meisten bei dieser Art von Versuchungen fühlte er sich gedrungen vor Gott zu bekennen: „Nicht leicht kann ich ersehen, in wie weit ich von diesem Verderben freier geworden bin, und sehr fürchte ich das in mir Verborgene, was deine Augen kennen, meine aber nicht.“ Den häufigen Versuchungen zum Hochmuth gingen indessen auch häufige Versuchungen zum Kleinmuth zur Seite. Allerdings fehlt es in seinen Schriften nicht an Zeugnissen, daß sein Herz oft von dem Troste Gottes bewegt ward; aber oft auch wieder schien ihm sein Leben und Wirken so arm und fortschrittlos zu sein, daß ihn banges Zagen ergriff. Fast nie gewährten ihm seine Worte Befriedigung. Auch wurde er, da er sich vielfach in seinen Schriften mit den tiefsten und schwersten Problemen des Forschens beschäftigte, von dem Gedanken beunruhigt, ob er auch immer das Rechte und Angemessene ausgesprochen, oder vielleicht solches, was nimmer ausgesprochen werden sollte, vorgetragen oder zur Sprache gebracht habe. „Bei dem Herrn unsern Gott,“ sagte er, „bitte ich um Vergebung, wenn ich anstoße, und auch bei meinen Lesern bitte ich um Verzeihung.“ Darum gereichte es ihm nicht allein zur Freude, sondern auch zum Troste, wenn Solche, bei denen er die wirksame Kraft des heiligen Geistes erkannte, sich zustimmend über seine Werke äußerten. In dieser Hinsicht schrieb er an den Bischof Simplicianus von Mailand: „Gott hat mich in meiner Unruhe trösten, und die Furcht, von welcher ich bei solchen Arbeiten nothwendig bewegt sein muß, von mir nehmen wollen.“ Auf die maßlosen Lobeserhebungen des Audax schrieb er zurück: „du verlangst von mir Schätze der Weisheit und beklagst dich, daß du weniger empfangen hast als du wolltest; während ich doch als ein Bettler mir aus diesen Schätzen täglich nur ein Almosen erbitte und es kaum erlange. Du nennst mich den Erneuerer der geistlichen Herrlichkeit. Verzeih mir, du weißt nicht, zu wem du redest. Denn was meine eigne Wiedererneuerung betrifft, so vermag ich nicht zu sagen, wie weit sie von Tage zu Tage fortschreite, oder ob sie überhaupt nur fortschreite.“

In dieser Selbstbetrachtung, die wir nicht bloß eine demüthige sondern auch eine niedergeschlagene nennen möchten, war gewiß, wie Augustinus sich mit seiner Gemeinde zu einer Einheit verbunden wußte, ebenfalls seine Traurigkeit über die vielen Schäden des Hippo'schen Gemeindelebens enthalten, die ihn wohl oft zu zweifelnden Fragen über seine Wirksamkeit zurückführten. Schwer lasteten diese Schäden auf seiner Seele und scheinen ihn besonders in einer Beziehung in ein innerliches Schwanken versetzt zu haben. Seine Arbeitskraft konnte er nicht füglich höher spannen; ob er sie aber auch richtig vertheile, war ihm fraglich (1). Schon sein nächster Wirkungskreis stellte an ihn so viele sich in einander drängende Forderungen. Außerdem fühlte er noch in sich einen weitergehenden Beruf, der ihm auch von seinen bischöflichen Brüdern ausdrücklich zur Pflicht gemacht war. Im unmittelbaren Verkehr des Lebens fand er so vieles zu thun, aber auch zur Herausgabe von Schriften sah er sich durch die wichtigsten Angelegenheiten und Aufgaben gedrungen. Wie sollte er seine Zeit eintheilen? Und war es recht, im Gefühl des weitergehenden Berufs dem doch ihm zunächst liegenden Berufe so viele Kräfte zu entziehen? „Es ist schwer," sagt er, „hierin nicht zu irren, und es gilt hier wahrlich das prophetische Wort: „wer kann merken, wie oft er fehle!" Solche Kämpfe begleiteten ihn, indem er seine Seele, sein Leben ganz an Gott zu drängen suchte. Aber Ein Fels war es, an welchem er, wenn seine Selbstbeschauung schwankte und zagte, nicht umsonst mit trostbedürftigem Herzen sich anklammerte, — Christus. „Wie hast du, guter Vater," ruft er aus, „uns geliebet, daß du deines eingebornen Sohnes nicht verschonet, sondern ihn für uns Sünder dahingegeben hast! Fürwahr, in ihm habe ich die feste Hoffnung, daß du durch ihn, der zu deiner Rechten sitzet und bei dir uns vertritt, meine Gebrechen heilen wirst. Sonst müßte ich verzweifeln. Denn viel und

(1) ep. 80.

groß sind meine Gebrechen, aber dein Heilmittel ist noch größer (¹)."

Der vorher erwähnte Brief des Darius enthält auch die Worte: „möchte ich doch deine erhabenen Züge schauen können!" Wir entnehmen aus diesen Worten, daß in Augustins Antlitz eine erhabene Schönheit glänzte, der Ausdruck des reichen und hohen geistigen Lebens, dessen Darstellung uns schon so lange beschäftigt hat, und in den folgenden Capiteln nach seinen verschiedenen Richtungen noch weiter beschäftigen wird.

Zweites Capitel.

Die Briefe des Augustinus.

Augustinus empfing viele Briefe und schrieb viele Briefe, oder vielmehr, da er sich ans Dictiren gewöhnt hatte, er dictirte viele Briefe, denen er dann wohl schließlich einen Gruß und ein Segenswort eigenhändig hinzufügte. Seine Briefe bieten eine große Mannichfaltigkeit des Inhalts dar, und sind durch die verschiedenartigsten Veranlassungen hervorgerufen worden. Sie geben uns ein besonders anschauliches Bild von seiner Eigenthümlichkeit und Bedeutung, im Zusammenhange mit den Zuständen der Kirche und den Begebenheiten der Zeit, und gestatten uns viele einzelne Blicke in seine Gemüthsstimmungen, seine Arbeiten und Lebensbeziehungen. Als Kirchenfürst und großer theologischer Forscher, der in der ganzen Kirche geehrt ward, in der abendländischen Kirche alle gleichzeitigen Lehrer an Ansehn und Ruhm überragte, der meistens als erster Wortführer bei den derzeitigen Bewegungen und Entwickelungen der abendländischen Kirche betheiligt, durch seinen Wandel ebenso verehrungswürdig als durch seine geistigen Productionen ausgezeichnet war, und ungeachtet

---

(¹) confess. lib. X., c. 43.

seiner vielfachen Beschäftigung mit weit reichenden Angelegenheiten dennoch auch den Anliegen und Bedürfnissen Einzelner, selbst der Geringsten, eine gewissenhafte Sorgfalt widmete, hatte Augustinus eine Bedeutung und einen Einfluß erreicht, ein Vertrauen und eine Zuneigung sich erworben, die durch einen ausgebreiteten Briefwechsel einen entsprechenden Ausdruck fanden. Kaiser, Feldherren und hochgestellte Staatsbeamte, Bischöfe, Kirchenlehrer, Geistliche und Mönche, Corporationen, Männer und Frauen in verschiedensten Lebensverhältnissen sandten ihm Briefe zu. Der Inhalt dieser Schreiben bezog sich auf öffentliche Angelegenheiten, auf speculative und theologische Untersuchungen, auf Stellen der heiligen Schrift und Fragen des kirchlichen Lebens und auf persönliche Verhältnisse. Hiermit sind denn auch im Allgemeinen die Briefe Augustins charakterisirt. Bald sah er sich veranlaßt, auf die damals in der Kirche vorhandenen Bewegungen einzuwirken, gegen Spaltungen aufzutreten, Irrlehren zu bekämpfen, oder auch noch apologetisch gegen das Heidenthum sich zu äußern; bald fand er sich aufgefordert mit der Entwickelung kirchlicher Lehren, mit der Auslegung schwieriger Stellen der heiligen Schrift, und mit philosophischen Untersuchungen sich zu beschäftigen; dann wieder waren es Intercessionen, welche ihn in Anspruch nahmen; kirchliche Angelegenheiten und Anforderungen mancherlei Art hatte er brieflich zu verhandeln; persönliche Verhältnisse und Beziehungen hatte er fortzusetzen oder anzuknüpfen; oft wurde er durch auswärtige Besuche, deren viele bei ihm eintrafen, zur Absendung von Schreiben angeregt.

Bei seinen vielen Arbeiten, bei den Mühen und Sorgen, welche sein bischöfliches Amt und überhaupt seine Stellung in der Kirche ihm auferlegte, und bei den vielen Schriften, zu deren Ausarbeitung im Dienst der Kirche er sich verpflichtet hatte, empfand er die Verbindlichkeit zur Abfassung von Briefen nicht selten als eine drückende Last, und in seinen Antworten auf solche Schreiben, in welchen mit gesuchter römischer Kürze ihm ganze Reihen von Fragen vorgelegt wurden, ließ er wohl die

Andeutung einfließen, daß mit Rücksichtslosigkeit zu viel von ihm verlangt werde. So schreibt er einmal an Evodius: „Viel forderst du von einem viel beschäftigten Menschen, und was noch mehr ist, du meinst, daß Dinge, die so schwierig sind, daß sie ungeachtet der sorgfältigsten Behandlung kaum zum Verständniß solcher Männer, als du bist, sich bringen lassen, durch schnelles Dictiren abgemacht werden können. Dazu kommt, daß ich bei demjenigen, was ich schreibe, nicht allein an dich und deinesgleichen als Leser zu denken habe, sondern auch an andere, welche, obgleich mit einem minder scharfen und gewandten Geiste begabt, dennoch, sei es in freundlicher oder feindlicher Gesinnung, sich mit meinen Schriften dergestalt zu beschäftigen wünschen, daß ihnen dieselben nicht vorenthalten werden können. Daher siehst du, welcher Sorgfalt ich mich beim Schreiben befleißigen muß, zumal über Dinge, die so groß sind, daß selbst die Großen nach dem Verständniß derselben zu ringen haben. Wenn ich aber, so wie ich etwas unter Händen habe, dasselbe unterbrechen und aufschieben soll, um auf Anderes, was inzwischen gerade an mich eingeht, zu antworten, was wird dann geschehen müssen, wenn wiederum, indem ich hierauf antworte, Anderes einläuft? Soll ich denn abermals dieses Letztere aufnehmen, stets das zuletzt Angelangte zuerst zu besorgen suchen, und also lediglich nur das beendigen, was etwa nicht von späteren Anforderungen unterbrochen wird? Das wäre für mich sehr schwer und würde auch dir nicht gefallen. Deshalb durfte ich meine früher unternommenen Arbeiten wegen deiner Fragen nicht unterbrechen, so wie ich dasselbe deinen Fragen schuldig war, wenn inzwischen Anderes zu mir kam; und dennoch wird es mir nicht gestattet, diese Gerechtigkeit zu beobachten. Denn siehe, damit ich dir dieses schreibe, um dich aufmerksam zu machen, habe ich meine Arbeiten unterbrochen und meinen Geist von einer anderen großen Aufgabe zu diesem Briefe abgelenkt (1).“

Indessen, obgleich Augustinus sich oft durch seinen ausge-

---

(1) ep. 162.

breiteten Briefwechsel bedrängt fühlte, widmete er sich demselben doch mit rücksichtsvoller Gewissenhaftigkeit. Selbst in solchen Fällen, in welchen er es sich nicht verhehlte, daß ihm bei seinen vielen Arbeiten durch die zur brieflichen Beantwortung an ihn gerichteten Fragen zu viel zugemuthet werde, legte er die empfangenen Schreiben selten bei Seite, ohne wenigstens in einer oder der anderen Beziehung sich eingehend auf dieselben zu äußern. Er unterschied in der Bedeutung der ausgesprochenen Fragen, und erwog den Standpunkt derer, die sich an ihn gewandt hatten. Wo er die Zweifel und Bedenken eines beunruhigten Gemüthes, oder ein ernstes Streben nach Erkenntniß wahrnahm, wo er Irrthümer zu bekämpfen, oder überhaupt eine bedeutsame Aufgabe zu erfüllen hatte, war er ausführlich in der Entwickelung, und munterte auch wohl diejenigen, welchen er antwortete, dazu auf, daß sie sich abermals an ihn wenden möchten, wenn ihnen durch seine bisherige Erwiederung etwa noch nicht genügt sei. „Ich sehe," sagt er einmal am Schluß einer ausführlichen Antwort auf ein Schreiben seines Freundes, des Tribuns Marcellinus, „daß ich einen sehr langen Brief verfaßt habe, und doch habe ich von Christo nicht Alles gesagt, was denen, die mit ihrer trägen Fassungskraft sich nicht zu den göttlichen Dingen erheben können, oder denen, welche ungeachtet ihres Scharfsinns dennoch durch ihre Streitsucht oder das Vorurtheil ihres alten Irrthums an der Erkenntniß gehindert werden, genügen möchte. Aber erforsche, was sie dagegen einzuwenden haben, und schreibe es mir, damit ich, sei es durch Briefe oder durch Bücher, mit Hülfe Gottes auf Alles zu antworten Bedacht nehmen kann (1)." Im Anfange einer Antwort an den Consentius sagt Augustinus: „Ich habe deshalb gebeten, daß du zu mir kommen möchtest, weil ich an dem Geiste, der aus deinen Büchern spricht, mich sehr erfreut habe. Alsdann auch wünsche ich, daß du einige von meinen Werken, welche ich für dich nothwendig erachte, nicht fern von mir, sondern in meiner

(1) ep. 138.

Nähe lesest, damit du über das, was du vielleicht weniger verstanden hast, mich ohne Schwierigkeit fragen, und aus unserer Unterredung, je nachdem der Herr mir es verleiht, zu lehren, und dir, es aufzufassen, das in deinen Büchern zu Verbessernde selbst ersehen und verbessern kannst? Denn du besitzest die Fähigkeit, das darzustellen was du empfindest, und solche Treue und Demuth, daß du das Wahre zu empfinden verdienst. Ferner bin ich noch jetzt derselben Meinung, welche auch dir nicht mißfallen kann, daß du, wie ich dir neulich bemerkt habe, in meinen Werken bei denjenigen Stellen, gegen welche dir beim Lesen Bedenken aufsteigen, Zeichen machen, und dann zu mir kommen und mich über das Einzelne befragen mögest. Da du es noch nicht gethan hast, so ermuntere ich dich, es zu thun. Denn mit Recht würdest du dich scheuen, wenn du es schon einmal gethan und mich schwierig gefunden hättest ([1])."

So zuvorkommend und bereitwillig Augustinus auch dazu war, auf Fragen, welche ihm theils an sich selbst, theils auch wegen des Standpunkts der Fragenden wichtig erschienen, mit eingehender Ausführlichkeit zu antworten, so strenge zurückweisend konnte er auch in anderen Fällen sein, wo die ihm vorgelegten Fragen nach seiner Ueberzeugung der hinlänglichen Bedeutung ermangelten, und der Fragende nicht von ernstem Forschen nach Wahrheit, sondern von Eitelkeit geleitet wurde. Ein gewisser Dioscurus hatte, im Begriff eine Reise anzutreten, ihm eine Reihe von Fragen bezüglich auf Ciceronianische Stellen übersandt, und dringend um Beantwortung gebeten, seine Bitte aber nur darauf begründet, daß ihm viel daran gelegen sein müsse, in den Kreisen, in welchen er sich geltend zu machen habe, eine Anerkennung seiner Bekanntschaft mit der klassischen Litteratur zu gewinnen, Augustinus schrieb zurück: „du hast es für gut befunden, an mich eine Menge von Fragen zu richten, von denen du selbst dann, wenn du meintest, daß ich viel Zeit und Muße hätte, dir sagen mußtest, daß sie mich plötzlich beengen

---

([1]) ep. 120.

und überstürzen würden; denn wie hätte ich dir sogar bei völliger Muße in solcher Schleunigkeit und fast schon im Augenblick deiner Abreise, wie du schreibst, so viele Verwickelungen auflösen können? Nämlich schon durch die Anzahl der Fragen wäre ich in Verlegenheit gesetzt, wenn sie sich auch sonst leicht hätten beantworten lassen. Nun sind sie aber so schwierig, daß ich auch dann, wenn ihrer nur wenige wären und ich völlige Muße hätte, mich lange Zeit mit ihnen beschäftigen und abmühen müßte. Aber ich möchte dich nur einmal den Interessen deiner Untersuchungen entreißen und dich unter meine Sorgen versetzen, damit du entweder lerntest, nicht mehr in eitler Weise neugierig zu sein, oder nicht mehr wagtest, die Befriedigung deiner Neugierde von solchen zu verlangen, zu deren Sorgen auch namentlich die Sorge gehört, die Neugierigen zurückzuweisen und zu zügeln. Wenn auf Briefe an dich Zeit und Mühe verwandt wird, wie viel besser und fruchtbringender wird dieses dann dadurch geschehen, daß deine eitlen und trügerischen Begierden vertilgt werden, welche um so mehr zu verhüten sind, je mehr sie mit einem achtbaren Schein umgeben und unter dem Namen der geistesbildenden Studien verhüllt sind, anstatt durch meine Willfährigkeit und so zu sagen meinen Söldnerdienst zu einer noch größeren Herrschaft über deine guten Geistesanlagen aufgereizt zu werden. Kein würdiges Bild tritt mir entgegen, wenn ich mir denke, daß ein Bischof, der von kirchlichen Sorgen bestürmt wird, sich plötzlich gegen diese verschließt und einem Schüler der klassischen Litteratur Fragen aus tullianischen Dialogen auseinandersetzt."

Hiermit hätte Augustinus die Fragen des Dioscurus unerwiedert lassen können; indessen gab er doch den Wünschen desselben so viel nach, daß er die meisten Fragen mit kurzen Randbemerkungen versah. Da es ihm aber eben so sehr am Herzen lag, daß Dioscurus in wahrer Erkenntniß gefördert, als von einem eitlen Streben nach Erkenntniß zurückgerufen werde, so schrieb er ihm in diesem Sinne einen ausführlichen Brief. Er sagt: „bei deiner Aeußerung: du kennst die Weise der Menschen,

daß sie geneigt sind zu tadeln, und denjenigen, der auf ihre Fragen nicht antwortet, für ungelehrt und einfältig zu halten," habe ich mich angetrieben gefühlt, dir zu antworten. Durch diesen leidenden Zustand deines Geistes hast du mir das Herz gerührt, bist in meine Sorgen eingedrungen, und hast das Verlangen bei mir erweckt, dir, so weit Gott mir Kraft schenkt, zu Hülfe zu kommen, nicht, um dir die Auflösung deiner Fragen mitzutheilen, sondern um dein Glück, das von den Zungen der Menschen abhängt, von diesem unglücklichen Haltpunkte zu trennen, und einer unerschütterlichen, unwandelbaren Stätte anzuschließen." Augustinus unterwirft dann jene Worte des Dioscurus einer eingehenden Beurtheilung. Etwas anderes sei es, für ungelehrt und einfältig gehalten zu werden, und etwas anderes, ungelehrt und einfältig sein. Dioscurus selbst deute darauf hin, daß er wegen jener Fragen den Vorwurf, der ihm deshalb gemacht werden möchte, keineswegs wirklich verdienen würde. Aber freilich könne er erwidern, daß auch der Wunsch, einen ungerechten Vorwurf zu vermeiden, kein verwerflicher sei. Dann komme es jedoch auf den Zweck dieses Wunsches an. Bestehe der Zweck eben nur in dem Lobe der Menschen, oder habe derselbe etwa nur noch die weitergehende Beziehung auf irdischen Gewinn, so dürfe ein Bischof solchem Verlangen nach eitlen, unbeständigen und vergänglichen Gütern keinen Vorschub thun. Oder habe vielleicht der nach diesen vergänglichen Gütern Strebende die Absicht, sich durch dieselben in der Aneignung des unvergänglichen Gutes der Wahrheit zu fördern? „Aber die Wahrheit verneint es, daß sie, die so nahe ist und sich unentgeltlich darbietet, auf solchen Umwegen erreicht, oder mit solchen Kosten erworben werde." Oder wolle endlich Dioscurus antworten: wenn er wegen seiner Kenntniß der klassischen Litteratur gelobt werde, so werde ihm diese günstige Meinung bei denen, welche er in der Wahrheit zu fördern wünsche, von Nutzen sein? Aber mit Hinsicht auf die obwaltenden Zeitverhältnisse erscheine eine solche Ansicht nicht begründet. Denn von anderen Fragen, als den Fragen antiker Wissenschaft und Litteratur, seien gegenwärtig

die Gemüther bewegt. Auch bedürfe die Wahrheit nur ihrer eigenen Kraft, um die ihr entgegentretenden Irrthümer zu widerlegen. „Die Erkenntniß der Wahrheit ist tüchtig dazu, über alles Falsche zu urtheilen, und es in seiner Haltlosigkeit darzustellen.“ Vor allem komme es doch darauf an, daß Dioscurus selbst zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt sei. „Thöricht wäre es, wenn du vieles Ueberflüssige kennen lernen wolltest, um dir zur Mittheilung des Nothwendigen die Ohren der Menschen geneigt zu machen, und du doch selbst dieses Nothwendige nicht inne hättest; thöricht wäre es, wenn du mit der Erlernung dessen, wodurch du aufmerksam zu machen wünschest, dich beschäftigen, dasjenige aber, was du den Aufmerkenden einzuprägen gedenkst, nicht lernen wolltest.“ Oder werde Dioscurus antworten, daß er jenes Nothwendige kenne, weil er ein Christ sei? Wohlan denn, so möge er vielmehr durch sein Leben die Andersdenkenden aufmerksam machen. Wenn er dagegen jener Erkenntniß noch nicht inne geworden sei, so möge er nicht säumen, sie sich anzueignen; jene wahrhaftige Erkenntniß der höchsten Güter, welche von den nach ihr Strebenden nicht schwer sich finden lasse.

Mit Rücksicht auf den Entwickelungsgang der philosophischen Systeme, welche in der vorchristlichen Zeit des klassischen Alterthums am meisten verbreitet waren, der epikuräischen, stoischen und platonisch-akademischen Philosophie, weist dann Augustinus darauf hin, daß jenes höchste Gut weder in dem menschlichen Körper, noch in der menschlichen Seele, sondern nur in Gott zu finden sei, und durch Hingebung an den von Gott gesandten Erlöser gefunden werde. „Ihm,“ ermahnt Augustinus, „ordne dich gänzlich in Frömmigkeit unter, und schlage, um die Wahrheit zu erreichen und festzuhalten, keinen andern Weg ein, als den Weg, der von ihm selbst vorgezeichnet ist. Dieser Weg ist erstens die Demuth, und zweitens die Demuth, und drittens die Demuth, und so oft du mich auch fragen möchtest, würde ich dir immer wieder dasselbe antworten, nicht als ob ich dir keine anderen Vorschriften zu nennen wünschte, sondern weil, wenn

nicht die Demuth allem Guten bei uns voran geht, und alles Gute bei uns begleitet, und allem Guten bei uns nachfolgt, unserm Blicke vorschwebend, unsere Anhänglichkeit leitend, und ihr zügelndes Joch uns auferlegend, der Hochmuth uns das Gute, dessen wir uns sonst schon rühmen könnten, völlig wieder entwindet. Denn die übrigen Fehler sind bei den Sünden, der Hochmuth aber ist auch bei den guten Handlungen zu fürchten, daß nämlich das übrigens löblich Vollbrachte uns durch die Begierde nach Lob wieder entrissen werde. Deshalb, gleich wie jener gefeierte Redner auf die Frage, welche Vorschrift unter den Anweisungen zur Beredsamkeit vor allem zu beobachten sei, geantwortet haben soll: die Aussprache; und auf die Frage: was dann weiter? wiederum die Aussprache; und auf die Frage: was aber drittens? abermals die Aussprache; — ebenso auch möchte ich, wenn und so oft du mich über die Vorschriften der christlichen Religion befragtest, dir nichts Anderes antworten als: die Demuth."

Diesen berühmten Worten fügt er die Bemerkung hinzu, daß dem heilsamen Wege der Demuth das Verlangen, durch die Kenntniß philosophischer, aber von der Wahrheit weit sich entfernender Systeme gelehrt und weise zu erscheinen, besonders schädlich entgegenstehe. Durch Beleuchtung einzelner antiker Philosopheme, namentlich über das göttliche Wesen, macht er aufmerksam, wie wenig in denselben die Quelle wahrer Wissenschaft fließe, und schließt mit der Hinweisung auf die Kirche, wo in dem Namen Christi die Völkerburg des Glaubens stehe, und von denen, welche dazu erleuchtet seien, mit den Waffen der Wissenschaft vertheidigt werde. „In diesem heilbringenden Namen und in der Kirche des Herrn ist die Hochwehr der Autorität und das Licht der Vernunft zur Wiederbelebung und Erneuerung des menschlichen Geschlechts enthalten." „Es gereut mich nicht," sagt er endlich, „daß ich, wenn du es auch anders haben wolltest, hierüber so lange zu dir geredet habe. Du wirst dies um so mehr billigen, je weiter du in der Wahrheit fortschreitest, und dann wirst du auch meinen Plan billigen,

den du jetzt für den Zweck deiner Studien vielleicht wenig ersprießlich erachtest (1)."

Augustins Briefe, sehr mannichfaltig in Hinsicht ihres Inhalts, sind ebenfalls sehr verschieden in Ansehung ihres Umfangs, und je nachdem es der Zweck des Schreibens erforderte, theils kurz, theils ausführlich, wie das Letztere aus dem Briefe an den Dioscurus sich ergiebt. Aber selbst in Briefen von nur wenigen Zeilen ist seine große Eigenthümlichkeit durch irgend eine bedeutsame Wendung oder einen bedeutenden Gedanken ausgeprägt. So läßt er zum Beispiel in einem kurzen Schreiben persönlichen Inhalts an einen gewissen Christinus die Bemerkung einfließen: „Wenn du es lange in deinem Nachdenken bewegst, so wirst du verstehen, was es heißt: während auf dem göttlichen Wege das Leichtere und Fruchtbringende in feiger Furcht gemieden wird, erträgt man auf dem weltlichen Wege das Härtere und Unfruchtbare in mühseliger Arbeit (2)." Meistentheils aber sind seine Briefe ausführlich, sie tragen öfter sogar den Character von Abhandlungen oder von Büchern. Denn gewöhnlich hatten doch seine Briefe inhaltsschwere Fragen, große Gesichtspunkte des Erkennens und Lebens, über welche er nicht flüchtig hinweggehen wollte, zum Gegenstande, und er liebte keine Nachahmung altrömischer Kürze, wenn es darauf ankam, durch eingehende Entwickelung zu belehren oder zu überzeugen (3).

Der geistigen Beschränktheit verschwimmt der Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem. Zu der geistigen Größe Augustins gehört seine Unterscheidung zwischen solchen Lehren, bei welchen einmüthiges Bekenntniß herrschen müsse, und solchen Lehren, bei welchen Mannichfaltigkeit der Auffassung und Observanz zu gestatten sei. Hiervon enthält sein Schreiben an den Casulanus ein Beispiel. Casulanus, ein junger nordafrikanischer Presbyter, war mit einem Geistlichen in Rom in Brief-

---

(1) ep. 118.
(2) ep. 256.
(3) ep. 137.

wechsel getreten. In diesem Briefwechsel war die Frage, ob der Sonnabend als Fasttag anzusehen sei oder nicht, zur Sprache gekommen. Die kirchliche Sitte war nicht übereinstimmend. Die römische Kirche nebst anderen abendländischen Kirchen beobachtete, gemäß dem Gesichtspunkte, daß die Jünger am Sonnabend zwischen dem Charfreitage und dem Ostermorgen voll Traurigkeit gewesen seien, den Sonnabend als Fasttag, während die übrigen Kirchen des Abendlandes und die morgenländische Kirche, der Ruhe des siebenten Schöpfungstages gedenkend, am Sonnabend die Bußübung des Fastens unterließen. Der römische Geistliche nun sandte an Casulanus eine Schrift, in welcher mit ebenso vieler Unwissenheit als Anmaßung für das Fasten am Sonnabend geeifert ward. Casulanus schickte diese Schrift an Augustinus mit der Bitte um Beurtheilung, und veranlaßte dadurch eine Antwort, in welcher wir den Meister der Dialektik und von kleinlicher Auffassung entfernten Kirchenlehrer ganz wiedererkennen. Augustinus hatte bei seiner Antwort zunächst die Absicht, dem Casulanus, dessen geistige Begabung und Strebsamkeit er schätzte, förderlich zu sein, alsdann aber auch den weiteren Zweck, einer engherzigen Anschauung entgegenzuwirken, die, wenn sie um sich griff, in der Kirche nur verwirrenden Zwiespalt anrichten konnte. Manches schöne Wort über die im Zusammenhange mit der Einheit berechtigte Mannichfaltigkeit der kirchlichen Entwickelung wird ausgesprochen. Augustinus sagt: „in den Dingen, über welche die heilige Schrift nichts Gewisses bestimmt hat, muß die Sitte des Volkes Gottes, oder das von den Vätern Angeordnete als Gesetz festgehalten werden. Wenn wir hierüber streiten und wegen der herkömmlichen Sitte Einiger über Andere absprechen wollen, so entsteht ein endloser Streit, der, da er bei mühseligem Gerede keine gewissen Zeugnisse der Wahrheit beizubringen vermag, jedenfalls vermieden werden muß, damit nicht durch den Ungestüm des Streitens die Lauterkeit der Liebe verdunkelt werde. Es bestehe daher in der ganzen Kirche, die überall hin sich ausbreitet, ein Glaube innerlich in den Gliedern, wenn auch die Einheit des Glaubens sich unter

verschiedenen, die Glaubenswahrheit nicht beeinträchtigenden Observanzen darstellt. Denn alle Schönheit der Königstochter ist innerlich, jene Observanzen aber sind an ihrem Gewande wahrnehmbar. Deßhalb heißt es auch, daß sie mit mannichfachem goldenen Gewirke umgeben ist. Möge dieser mannichfache Schmuck nicht durch widerwärtigen Zank verunstaltet werden (¹)."

Einen ähnlichen aber umfassendern Inhalt haben die beiden Briefe an den Januarius (²). Januarius, ein frommer und angesehener Laie, hatte sich schriftlich an Augustinus gewandt, und ihn über mehrere den christlichen Kultus und die kirchliche Sitte betreffende Fragen um Belehrung gebeten. Zum Theil bezogen sich diese Fragen auf verschiedene Kultusformen in verschiedenen Gegenden der Kirche, und wenngleich Augustinus minder, als bei dem Cusulanus zu befürchten hatte, daß Januarius einer engherzigen Auffassung Raum geben möge, so sprach er doch ebenfalls in dieser Hinsicht sich aus, und zwar noch ausführlicher als in dem Briefe an den Casulanus, da er voraussetzen konnte, daß Januarius die Antwort Vielen mittheilen werde. Er sagt: „Zunächst mögest du festhalten, daß unser Herr Jesus Christus, wie er selbst im Evangelio spricht, uns sein sanftes Joch und seine leichte Last auferlegt hat. Daher hat er durch wenige Sacramente, die leicht zu erfüllen aber von höchster Bedeutung sind, den Bund des neuen Volkes vereinigt, nämlich durch die in dem Namen der Dreieinigkeit geheiligte Taufe, durch die Gemeinschaft seines Leibes und seines Blutes, und was etwa sonst noch in der heiligen Schrift geboten wird, mit Ausschließung der Satzungen, welche auf der Knechtschaft des alten Volkes gemäß der Herzensbeschaffenheit desselben und der prophetischen Zeit lasteten, und in den fünf Büchern Mosis gelesen werden. Bei demjenigen aber, was wir nicht nach der heiligen Schrift, sondern nach der Ueberlieferung und der allenthalben bestehenden Sitte beobachten, ist zu ersehen, daß es entweder auf Anordnung der Apo-

(¹) ep. 36.
(²) ep. 54 und 55.

stel oder der allgemeinen Concilien, die in der Kirche die heilsamste Autorität besitzen, festgehalten wird, als da ist die jährliche Feier des Leidens und der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn und die Jahresfeier der Sendung des heiligen Geistes, und was sonst noch von der gesammten Kirche in ihrer ganzen Ausbreitungssphäre gefeiert wird. Anbetreffend aber das Uebrige, welches in verschiedenen Gegenden auf verschiedene Weise beobachtet wird, wie wenn einige am Sabbath fasten, andere nicht, einige täglich den Leib und das Blut des Herrn empfangen, andere an gewissen Tagen, an einigen Orten täglich dargebracht wird, an anderen Orten nur am Sonnabend und Sonntag, oder auch nur am Sonntag allein, so gilt für alles dieses die Freiheit der Sitte, und ein ernster verständiger Christ kann nichts Besseres thun, als so handeln, wie er es dort in der Kirche sieht wo er sich befindet. Denn was offenbar weder gegen den Glauben noch gegen die gute Sitte ist, muß als gleichgültig betrachtet und nach Maaßgabe derer, unter welchen man lebt, beobachtet werden. Oft habe ich mit Schmerz wahrgenommen, wie viele Verwirrung bei den Schwachen dadurch verursacht wird, daß einige Brüder, ohne an der Autorität der heiligen Schrift, oder an der Ueberlieferung der gesammten Kirche, oder an einem bedeutsamen Gesichtspunkt der Lebensbesserung einen festen Halt zu haben, lediglich nach irgend einer subjectiven Meinung, oder weil sie es in ihrem Vaterlande so gewohnt waren, oder weil sie es dort gesehen haben, wo sie nach ihrer Meinung um so klüger geworden sind, je weiter sie von den Ihrigen entfernt waren, — in zanksüchtiger Hartnäckigkeit oder abergläubiger Furchtsamkeit Streitfragen hervorrufen, bei denen sie nichts anderes für Recht halten, als was sie selbst thun. Nur um des Glaubens oder der Lebensbesserung willen müssen Gebräuche abgeändert oder Neuerungen eingeführt werden. Denn selbst eine Veränderung des Gewohnten, welche zum Nutzen gereicht, erregt Anstoß durch die Neuheit. Wenn daher eine Umänderung keinen Nutzen mit sich bringt, so ist sie wegen der mit ihr verbundenen zwecklosen Anstößigkeit nothwendigerweise schädlich." Obgleich

aber Augustinus mit solcher Entschiedenheit die Berechtigung der Mannichfaltigkeit auf dem Boden der Einheit vertheidigte, so konnte er doch nicht umhin, sich gegen die Ueberfülle der damaligen Verschiedenheit der Kirchengebräuche tadelnd auszusprechen, da durch dieselbe das Bewußtsein der wesentlichen Einheit beeinträchtigt, oder auf Unbedeutendes und Gleichgültiges eine vorwiegende Aufmerksamkeit zum Nachtheil für das Wichtige und Nothwendige gelenkt werde. Er sagt in diesem Sinne: „Was außerhalb der allgemeinen Sitte der Kirche nicht allein eingeführt, sondern auch fast einem Sacramente gleichgestellt wird, kann ich nicht billigen, wenn ich auch vieles von dieser Art nicht schärfer zu tadeln wage, um bei manchen frommen oder unruhigen Menschen ein Aergerniß zu vermeiden. Aber sehr betrübt es mich, daß auf so vieles in der heiligen Schrift heilsam Gebotene weniger geachtet wird, und von vielen Vorurtheilen alles so voll ist, daß wer in seinen Octaven mit nacktem Fuße den Boden berührt hat, härter getadelt wird, als wer seinen Geist in Völlerei begraben hat. Deshalb halte ich dafür, daß bei sich darbietender Gelegenheit Alles entfernt werden kann, was weder auf der Autorität der heiligen Schrift begründet, noch durch die Concilien der Bischöfe festgesetzt, noch durch die Sitte der gesammten Kirche rechtskräftig geworden ist, sondern nach verschiedenem Brauche verschiedener Gegenden zahllose Abänderungen erfahren hat, also daß kaum noch, oder auch gar nicht mehr die Ursachen zu diesen Anordnungen aufgefunden werden können. Denn wenn es auch nicht gegen den Glauben ist, so beschwert es doch die Religion, die nach Gottes Barmherzigkeit in wenigen klaren und bedeutungsvollen Sacramenten bestehen soll, mit knechtischen Lasten, so daß der Zustand der Juden erträglicher ist, die, obgleich sie die Zeit der Freiheit nicht erkannt haben, doch der Bürde des Gesetzes, nicht aber menschlichen Vorurtheilen unterworfen werden. Aber die Kirche Gottes, die sich unter vieler Spreu und vielem Unkraute befindet, duldet vieles, und dennoch das, was gegen den Glauben oder das fromme Leben ist, billigt sie weder, noch räumt sie es schweigend ein, noch thut sie es."

Doch betrifft der Inhalt der beiden Briefe an den Januarius nicht bloß die Verschiedenheit der Kirchengebräuche in den einzelnen Gegenden, sondern der hauptsächlichste Inhalt der beiden Briefe besteht in einer Erörterung der christlichen Festfeier von der Quadragesimalzeit bis zu Pfingsten; ein werthvoller Beitrag zur Geschichte des christlichen Kultus. Augustinus überläßt sich hierbei seiner Vorliebe für mystische Schriftvergleichung und allegorische Zahlendeutung. In dem alten Testamente erblickt er den weissagenden Grundriß des neuen Testamentes vorgezeichnet, und bewegt von der Harmonie der göttlichen Offenbarung, ruft er die Worte aus: „Wer möchte diese Freude an den göttlichen Sacramenten, wenn sie durch das Licht gesunder Lehre erhellt werden, nicht höher achten, als alle Reiche der Erde, wenn dieselben auch durch ungewohntes Glück im Frieden wären! Stimmen nicht, gleichwie die beiden Seraphim mit zusammentönendem Wechselruf das Lob des Höchsten preisen, also auch die beiden Testamente mit treuer Eintracht in der Verkündigung der heiligen Wahrheit zusammen?"

Indem er über den Charfreitag, den sich daran schließenden Sabbath und den darauf folgenden Ostermorgen redet, schwebt ihm der Uebergang des christlichen Lebens vom Kreuz zur Herrlichkeit und die wahrhaftige Sabbathsruhe der Seele vor, und er schreibt: „Fromme Seelen lieben die Ruhe, aber sehr viele wissen nicht, wie sie zu dem, was sie lieben, gelangen können. Selbst die Körper durch ihr Gewicht erstreben nichts Anderes als die Seelen durch ihre Liebe. Wie nämlich ein Körper mit seinem Gewichte entweder abwärts oder aufwärts strebt, bis er, zu dem Orte gelangend wohin er strebte, in Ruhe tritt — denn zum Beispiel das Gewicht des Oels, wenn es unter dem Wasser entlassen wird, steigt empor; — also auch streben die Seelen zu dem, was sie lieben, deshalb hin, damit sie dort ruhen mögen. Und vieles zwar gereicht zum körperlichen Wohlbehagen; aber darin besteht keine ewige Ruhe, nicht einmal eine langdauernde Ruhe. Deshalb befleckt und beschwert es vielmehr die Seele, indem es das Gewicht derselben, wodurch sie nach oben

getragen wird, hindert. Wenn aber die Seele nur an sich selber Wohlgefallen findet, so freut sie sich noch nicht an dem unwandelbaren Gute. Sie ist dann noch hochmüthig, indem sie sich für das Höchste hält, während doch Gott höher ist. Auch bleibt sie in solcher Sünde nicht ungestraft, denn Gott wiederstehet den Hochmüthigen, aber den Demüthigen giebt er Gnade. Wenn sie aber an Gott sich freut, dannn findet sie die wahre, sichere und ewige Ruhe, welche sie niemals fand, so lange sie dieselbe anderswo suchte; daher wird auch in den Psalmen daran gemahnt: „Freue dich an dem Herrn, und er wird dir geben, was dein Herz wünschet.“

Augustinus war ein Vorkämpfer für den Glauben. Einer den Glauben verachtenden Gnosis stellte er den Grundsatz entgegen: Der Glaube geht der Erkenntniß voran. Dabei war er jedoch fern davon, die Erkenntnißfähigkeit des menschlichen Geistes verkleinern zu wollen und das Streben nach Erkennen gering zu schätzen. Unter seinen Briefen zeigt der Brief an den Presbyter Consentius, mit welcher Nachdrücklichkeit er für das Forschen auf religiösem Gebiet auftreten konnte, wenn er die Verirrung sah, daß über Vernunfterkenntniß oder das Ringen nach derselben verächtlich geurtheilt ward (1). Consentius hatte sich mit Untersuchungen über die Trinitätslehre beschäftigt und einige Abhandlungen darüber niedergeschrieben. Er hatte sich Augustins Anschauungen von der Trinität anzueignen gesucht. Aber doch war ihm die Lehre von der unwandelbaren, überall in den Menschen hineinleuchtenden geistigen Substanz nicht faßlich. Wenn Augustinus znm Beispiel den Begriff der Gerechtigkeit benutzte, um der menschlichen Erkenntniß das unendliche göttliche Wesen nahe zu bringen, so sah Consentius nicht ein, daß auf diesem Wege für die Anschauung der göttlichen Wesenheit etwas gewonnen werde, da ihm die Gerechtigkeit nicht etwas Substantielles, sondern nur etwas Accidentelles zn sein schien. Er wollte sich gern von jeder sinnlichen Vorstellung des Wesens

---

(1) ep. 119 und 129.

Gottes fern halten, und doch verrieth er in seinem Briefe eine Hinneigung dazu, also eine Richtung, von welcher Augustinus seit seinem Gegensatze gegen den Manichäismus sich entschieden abgewandt hatte. Consentius im Bewußtsein der Unzulänglichkeit seines Erkennens hatte auch in seinem Schreiben geäußert, daß der Mensch bei göttlichen Dingen vielmehr dem Glauben als der Vernunft folgen müsse und die Bitte hinzugefügt, daß seine Ansicht über die Trinitätslehre durch Augustinus berichtigt werden möge.

So sehr Augustinus der Ueberzeugung war, daß sich die menschliche Vernunft unter den Glauben beugen müsse, hatte er doch, betreffend das Verhältniß der Vernunft zum Glauben, aus dem Schreiben des Consentius ungern die Meinung ersehen, daß, wenn Vernunftgründe maaßgebend sein sollten, an den für den Glauben geoffenbarten Wahrheiten nicht festgehalten werden könne. Die Behauptung eines solchen Zwiespalts zwischen Vernunft und Glauben mußte entweder Verachtung des Glaubens, oder Verachtung der Vernunft zur Folge haben, und gegen die letztere Verirrung wünschte Augustinus den Consentius zu schützen. Nachdem er ihn auf den Widerspruch aufmerksam gemacht hat, der darin liege, wenn um Berichtigung der Erkenntniß gebeten und dabei doch zugleich das Erkennen als verderblich beargwöhnt werde, sagt er weiter: „fern sei es, daß Gott in uns dasjenige hassen sollte, was uns vor den übrigen Geschöpfen erhaben macht; fern sei es, daß wir deshalb glauben wollen, um Vernunftgründe weder anzunehmen noch zu suchen; da wir ja gar nicht glauben könnten, wenn wir keine vernünftigen Seelen hätten. Es ist also vernunftgemäß, daß bei einigen auf die Heilslehre bezüglichen Dingen, welche wir zur Zeit mit der Vernunft noch nicht aufzufassen vermögen, der Vernunft der Glaube vorangeht, um das Herz zu reinigen, damit dieses den Lichtglanz hoher Vernunft fasse und ertrage; und es ist demnach vernünftigerweise durch den Propheten gesagt: „wenn ihr nicht glaubet so werdet ihr nicht erkennen." Ohne Zweifel unterscheidet er hier dieses und giebt den Rath, daß wir zunächst glauben sollen,

damit wir das, was wir glauben, alsdann auch zu erkennen vermögen. Es ist daher als vernunftgemäß erschienen, daß der Vernunft der Glaube vorangehe. Denn wenn diese Anweisung nicht vernünftig ist, so ist sie unvernünftig. Das sei fern! Wenn es also vernünftig ist, daß zur Auffassung gewisser hoher Dinge, welche noch nicht begriffen werden können, der Vernunft der Glaube vorangehe, so geht gewiß die Vernunft, welche hiervon überzeugt, dem Glauben selbst voran. Deshalb erinnert auch der Apostel Petrus daran, daß wir einem jeden, der Grund fordert unsres Glaubens und unserer Hoffnung, zur Verantwortung bereit sein sollen. Denn wenn ein Ungläubiger Grund meines Glaubens und meiner Hoffnung fordert, und ich sehe, daß er es, bevor er glaubt, nicht fassen kann, so gebe ich ihm eben diesen Vernunftgrund, um ihn möglichst zu überzeugen, daß er verkehrter Weise vor dem Glauben die Erkenntniß solcher Dinge fordert, die er noch nicht fassen kann. Wenn aber ein schon Gläubiger Grund fordert, um das, was er glaubt, auch zu erkennen, so muß seine Fassungskraft erwogen werden, damit er gemäß derselben durch Vernunftgründe die ihm mögliche Erkenntniß seines Glaubens empfange, eine größere Erkenntniß, wenn seine Fassungskraft größer ist, eine geringere Erkenntniß, wenn seine Fassungskraft geringer ist, nur daß er den Weg des Glaubens nicht verlasse, bis er zur Fülle und Vollendung der Erkenntniß gelangt ist. Es giebt aber Einiges, was wir, wenn wir es hören, nicht glauben, jedoch dann, nachdem uns Vernunftgründe dafür gegeben sind, als wahr anerkennen. Und zwar werden alle göttlichen Wunder aus dem Grunde, weil ihre Vernunft nicht eingesehen wird, von den Ungläubigen nicht geglaubt. Wirklich giebt es auch solche Wunder, die über unsere Vernunfteinsicht hinausgehen, ohne daß sie deshalb unvernünftig wären. Denn wie hätte wohl Gott jemals etwas Unvernünftiges gewirkt! Aber bei einigen seiner wunderbaren Werke ist es gut, daß ihre Vernunft einstweilen verborgen ist, damit sie nicht solchen Geistern, die sich alsbald satt und überdrüssig fühlen, durch Erkenntniß der Vernunft zu etwas Gleichgültigem werden.

Denn es giebt Viele, die mehr durch die Bewunderung der Thatsachen, als durch die Erkenntniß der Ursachen, wodurch die Wunder aufhören Wunder zu sein, gefesselt werden, und sie müssen durch sichtbare Wunder zum Glauben an das Unsichtbare angeregt werden, auf daß sie, gereinigt durch die Liebe, den Standpunkt gewinnen, auf welchem sie, vertraut mit der Wahrheit, sich zu wundern aufhören. Dies sage ich, um deinen Glauben zur Liebe der Erkenntniß zu ermahnen. Die wahrhafte Vernunft führt uns zur Erkenntniß hin, und der Glaube bereitet uns zur Erkenntniß vor. So wie du nicht die Rede überhaupt meiden mußt, weil es auch eine falsche Rede giebt, ebenso mußt du auch nicht die Vernunft überhaupt meiden, weil es auch eine falsche Vernunft giebt. Dasselbe sage ich auch von der Weisheit. Die Weisheit muß nicht deshalb gemieden werden, weil es auch eine falsche Weisheit giebt, welcher der gekreuzigte Christus, Gottes Kraft und Weisheit, eine Thorheit ist. Der falschen Vernunft ist nicht nur die wahre Vernunft, durch welche wir das erkennen was wir glauben, sondern auch der Glaube ohne Zweifel vorzuziehen, denn es ist besser, daß wir das Wahre, welches wir noch nicht geschaut haben, glauben, als fälschlich wähnen, daß wir das Wahre schauen. Auch der Glaube hat seine Augen, mit welchen er gewissermaßen schaut, daß das, was er noch nicht schaut, wahr sei, und mit welchen er aufs Sicherste schaut, daß er das, was er glaubt, noch nicht schaut. Wer aber mit wahrhafter Vernunft das zuvor Geglaubte erkennt, ist gewiß höher zu stellen als der, welcher das Geglaubte erst zu erkennen wünscht. Wünscht er es aber nicht zu erkennen und meint er, daß er lediglich nur glauben müsse, so weiß er nicht, wozu der Glaube heilsam ist. Denn der fromme Glaube will nicht ohne Hoffnung und Liebe sein. Darum muß ein gläubiger Mensch das noch nicht Geglaubte also glauben, daß er das Schauen hoffet und liebet. Liebe die Erkenntniß. Sogar die heilige Schrift, welche vor der Erkenntniß der hohen Dinge vorerst zum Glauben ermahnt, kann dir nicht von Nutzen sein, wenn du sie nicht recht verstehst. Denn alle Haeretiker, welche dieselbe als Autorität an=

nehmen, meinen ihr zu folgen, während sie doch den eigenen Irrthümern folgen, und nicht weil sie die Schrift verachten, sondern weil sie die Schrift nicht erkennen, sind sie Haeretiker. Du aber bitte inbrünstig und gläubig, daß der Herr dir Erkenntniß verleihe, und dadurch das, was dir äußerlich die Sorgfalt des Lehrers darbietet, dir fruchtbar mache."

Mit diesen letzten Worten spricht also Augustinus wieder seine tief gewurzelte Ueberzeugung aus, daß die wahre Erkenntniß aufwachse aus der nach der Kraft göttlicher Offenbarung suchenden Demuth. Dasselbe spricht er in einem andern Briefe mit Beziehung auf die heilige Schrift aus. Der Proconsul Volusianus in Carthago, Albinas Bruder, war von dem frommen Glauben des edlen römischen Geschlechts, dessen Mitglied er war, nicht ergriffen worden. Er nahm eine skeptische Stellung gegen das Christenthum ein. Zwar vermied er es diesen Standpunkt öffentlich zu zeigen. Als lebenskluger Staatsmann von hohem Range war er vorsichtig, gegen eine Religion, die er als damalige Staatsreligion betrachten mußte, sich zu äußern, aber wenn er von Vertrauten und Freunden umgeben war, die lebhafte Unterhaltung in geistreicher Unbeständigkeit von der Rethorik zur Poesie, von der Poesie zur Philosophie eilte, gab er wohl zu verstehen, daß er an der göttlichen Offenbarung des Christenthums zweifle und der Meinung sei, daß nach christlichen Grundsätzen kein Staat gehörig regiert werden könne; wie er denn der Ansicht sei, daß unter der Herrschaft der christlichen Kaiser das römische Reich in Verfall gekommen sei. Unter den großen römischen Familien hatte die Kirche viele Erfolge erreicht, aber das Beispiel des Volusianus gehört zu den Zeugnissen, aus welchen hervorgeht, daß doch in der damaligen vornehmen Welt noch mancher Gegensatz gegen das Christenthum genährt ward, und die Anhänglichkeit an den antik-heidnischen Standpunkt sich nicht ausgelebt hatte. Der kirchlich gesinnte Tribun Marcellinus stand mit Volusianus im täglichen Umgang. Durch amtliche Beziehung, gesellschaftlichen Rang und litterarische Bildung wurden beide Männer einander nahe gebracht, und

wenn auch Marcellinus sich oft in seinen heiligsten Ueberzeugungen bei dem Volusianus verletzt fühlte, so gab er doch seine Besuche bei demselben nicht auf, eingedenk der ihm von der Mutter des Volusianus ausgesprochenen Bitte, daß er auf ihren Sohn einwirken möge. Dieser mütterliche Wunsch war ebenfalls auf Augustinus von Einfluß. Er schrieb an Volusianus, forderte ihn zum fleißigen Lesen der heiligen Schrift, besonders des neuen Testaments auf, und bot ihm zum Verständniß schwieriger Stellen seine Hülfe an. Volusianns antwortete verbindlich, jedoch nicht ohne einen Anflug von Ironie. Von Augustins Anerbieten Gebrauch machend, theilte er ihm einige Zweifel mit, die neulich im Freundeskreise über die Menschwerdung des göttlichen Wortes geäußert seien, und bat um Erwiederung. Marcellinus aber richtete an Augustinus ein vertrauliches Schreiben, in welchem er den Standpunkt des Volusianus und der Freunde des Volusianus näher bezeichnete, und den Wunsch ausdrückte, daß Augustinus in seiner Antwort auch noch auf sonstige Einwürfe gegen das Christenthum Bezug nehmen, jedenfalls aber in einer Form, die für einen klassisch gebildeten Geschmack anziehend sei, antworten möge. Durch die Briefe des Volusianus und Marcellinus wurden zwei Antworten Augustins veranlaßt, Muster der Apologetik gegen Männer von solcher Bildung und Verbildung, als Volusianus und seine ähnlich gesinnten Freunde. Die Antwort an den Volusianus enthält die Erwiederung auf die Aeußerungen, um deren Beleuchtung Volusianus gebeten hatte. In dem Briefe an den Marcellinus werden hauptsächlich die Einwendungen zurückgewiesen, daß die Verschiedenheit des alten und des neuen Testaments gegen die Einheit des göttlichen Wortes streite, und daß mit einer gesunden Staatspolitik das Christenthum nicht vereinbar sei. Gegen den ersteren Einwand sagt Augustinus: „Folgt nicht auf den Winter der Sommer mit allmählig zunehmender Wärme? Wechselt nicht die Zeit des Nachts und des Tages? An die Kindheit schließt sich die Jugend, an die Jugend das reife Alter, an das reife Alter das Greisenalter, dessen Ziel der Tod ist. Dies alles wan-

delt sich, aber unwandelbar besteht der Rathschluß der göttlichen Vorsehung, nach welchem sich dies alles wandelt. Ich meine nicht, daß deshalb, weil der Landmann im Sommer andere Anordnungen trifft als im Winter, das System des Ackerbaus in Widersprüche verfällt, noch daß, wer des Morgens aufsteht, nachdem er des Nachts geruht hat, mit seiner Lebensweise in Widerspruch geräth. Der Lehrer giebt dem Jünglinge andere Vorschriften als dem Knaben, aber bei der Verschiedenheit der Lehrvorschriften besteht die Einheit des Lehrplans. Nun beziehe diese Bemerkungen auf die gegenwärtige Frage. Gott, der unwandelbare Schöpfer und Lenker der wandelbaren Dinge, weiß viel besser als ein Mensch, was für eine jede Zeit sich eignet, und was im Lauf der Zeit zu gebieten, hinzuzufügen, hinwegzunehmen, zu entziehen, zu vergrößern und zu vermindern ist, auf daß die Schönheit des Weltalls, zu welcher jedes zeitweise Angemessene als ein Theil gehört, gleich einem hehren Gesange eines unaussprechlich harmonischen Tonmeisters dahinrolle, und selbst schon in der Zeit des Glaubens die wahren Verehrer Gottes zum ewigen Schauen der Wahrheit hinführe."

Gegen den zweiten Einwurf sagt er: „hat nicht Cicero besonders lobend erwähnt, daß Cäsar bei seiner Staatsverwaltung nichts Anderes als nur die Beleidigungen zu vergessen pflegte? So sprach er, entweder wirklich Großes rühmend, oder viel schmeichelnd. Wenn Ersteres, so kannte er ihn von dieser Seite, wenn Letzteres, so machte er bemerklich, daß der Staatsverwalter den von falscher Schmeichelei ihm beigelegten Character besitzen sollte. Böses aber mit Bösem nicht vergelten ist eben so viel, als mit Rachsucht nichts zu thun haben wollen, und demnach nichts Anderes, als die Beleidigungen verzeihen und vergessen. Wenn dergleichen bei ihren Schriftstellern gelesen wird, so wird es mit lautem Beifall gerühmt. Es scheinen dann Sitten beschrieben und überliefert zu werden, die es verdienten, daß durch sie der so vielen Völkern gebietende Staat mächtig emporwuchs. Wenn jedoch durch göttliche Autorität geboten wird, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, und wenn dieses den Versammlungen der

Völker, gleichsam in den öffentlichen Schulen beider Geschlechter allen Lebensaltern und Ständen verkündigt wird, so wird der Religion zum Vorwurfe gemacht, daß sie dem Staatswohl entgegen sei." Indem dann Augustinus sich weiter darüber ausspricht, daß mit den evangelischen Vorschriften der duldenden und für Andere sich hingebenden Liebe eine Zucht, welche von Liebe und Erbarmen geleitet werde, durchaus im Einklange sei, und demgemäß auch bei schweren göttlichen Heimsuchungen der Gesichtspunkt der barmherzigen Liebe nicht übersehen werden dürfe, setzt er den Klagen, daß seit der christlichen Zeit so viel Unglück über den römischen Staat hereingebrochen sei, folgende Worte entgegen: „aber die verkehrten und abtrünnigen Herzen der Sterblichen erachten die menschlichen Dinge dann für glücklich, wenn auf die Pracht der Gebäude gesehen und der Verfall der Seelen übersehen wird, wenn die Theater emporsteigen und die Fundamente der Tugenden untergraben werden, wenn unsinnige Verschwendung sich brüstet und die Werke der Barmherzigkeit verspottet werden, wenn die Schauspieler aus den Schätzen der Reichen schwelgen und die Armen kaum das Nothdürftige haben, wenn Gott, der durch die öffentlichen Stimmen seiner Lehre gegen dies öffentliche Unheil zeugt, von den gottlosen Völkern gelästert wird, und solche Götter gesucht werden, zu deren Ehre jenes Leib und Seele verderbende Theatergepränge gefeiert wird. Wenn Gott solche Zustände bestehen läßt, ist sein Zorn groß, und wenn er solche Zustände ungestraft läßt, ist seine Strafe schwer. Wenn er dagegen die Hülfsquellen der Laster zertrümmert, und die im Ueberfluß schwelgenden Begierden mittellos macht, so tritt er mit Barmherzigkeit entgegen. Mögen diejenigen, welche sagen, daß die Lehre Christi dem Staate zuwider sei, uns ein solches Heer zeigen, als nach Christi Lehre die Krieger sein sollen, mögen sie uns solche Gatten, solche Gattinnen, solche Eltern, solche Kinder, solche Herren, solche Knechte, solche Könige, solche Richter, solche Steuergeber und Steuererheber zeigen, als Christi Lehre fordert, und mögen sie dann auszusprechen wagen, daß diese Lehre dem Staatswohl entgegen sei.

Mögen sie sich dann vielmehr im Gegentheil des Eingeständnisses nicht weigern, daß die Blüthe eines Staates, der einer solchen Lehre gehorcht, groß sein müsse." Darauf aus römischen Schriftstellern nachweisend, daß der Verfall des römischen Staates sich von dem mit dem äußerlichen Glücke aufgewucherten Sittenverderben herschreibe, sagt Augustinus endlich noch: „Dank sei dem Herrn unserm Gott, der gegen dieses Verderben uns ein solches Heilmittel gesandt hat! Denn wohin hätte dieser Strom der menschlichen Bosheit nicht geführt, und wen hätte er nicht mit sich fortgewälzt und in den Abgrund geschleudert, wenn nicht mit solcher Autorität das Kreuz Christi sich hehr erhoben hätte, auf daß wir, an dasselbe uns anklammernd, gegen die Versuchungen der bösen Rathgeber und Treiber geschirmt und nicht von dem wüsten Strudel dieser Welt verschlungen würden? Gegen diese Sündfluth der verderbtesten Sitten und der entarteten früheren Zucht mußte die göttliche Autorität zu Hülfe kommen, und uns zur freiwilligen Armuth, zur Enthaltsamkeit, zum Wohlwollen, zur Gerechtigkeit und Eintracht und wahren Frömmigkeit und zu den übrigen Tugenden anleiten, nicht nur, damit wir unser Leben hienieden mit Ehren führen und in dem irdischen Staate einmüthig verbunden sein, sondern auch erreichen möchten das ewige Heil und das ewige und himmlische Reich Gottes, in welchem uns Glaube, Liebe und Hoffnung das Bürgerrecht verleihen, und uns dazu stärken, daß wir, so lange wir uns noch auf der Wallfahrt befinden, diejenigen — falls wir sie nicht zu bessern vermögen — ertragen können, welche wollen, daß der Staat in strafloser Sünde blühend fortbestehe, der Staat, den die alten Römer durch Tugend gegründet und großgemacht haben. Wenn sie auch nicht die wahre Frömmigkeit besaßen, durch welche sie auf dem heilsamen Wege der Religion ebenfalls zu dem ewigen Reiche hätten geleitet werden können, so bewahrten sie doch eine Gerechtigkeit, die zur Gründung, Vergrößerung und Erhaltung des irdischen Reiches hinlänglich war. Gott hat an der mächtigen und berühmten Herrschaft der Römer gezeigt, wie viel auch ohne die wahre Religion

Bürgertugenden vermögen, um uns die Einsicht mitzutheilen, daß dann, wenn noch jene hinzukommt, die Menschen zu Bürgern jenes andern Reiches werden, dessen König die Wahrheit, dessen Gesetz die Liebe, dessen Beschaffenheit die Ewigkeit ist."

Ueber die heilige Schrift sagt Augustinus zu Volusian: „So groß ist die Tiefe der christlichen Schriften, daß ich, wenn ich von unmündiger Kindheit an bis zum höchsten Greisenalter in größter Muße, mit größtem Eifer und mit besserer Befähigung als ich besitze, lediglich nur aus ihnen zu forschen suchte, täglich im Lernen fortschreiten würde. Nicht als ob man bei ihnen das zum Heil Nothwendige auf einem so schwierigen Wege erreicht; aber wenn jemand den Glauben, ohne welchen kein frommes und gerechtes Leben besteht, gewonnen hat, so bleibt doch in ihnen für den Forscher noch so viel Geheimnißvolles übrig, und es ist nicht allein in ihren Worten, sondern auch in den Dingen, deren Erkenntniß erstrebt wird, eine so tiefe Weisheit verborgen, daß selbst auf die scharfsinnigsten, eifrigsten und bejahrtesten Forscher jene Bemerkung der heiligen Schrift Anwendung findet: „wenn der Mensch vollendet hat, dann fängt er an." Gegen diejenigen, welche aus der Offenbarung des Herrn Beweise für die Menschwerdung des göttlichen Wortes forderten, und darnach die Hinweisungen unter dem Vorwande verwarfen, daß dieselben zu wenig oder zu viel des Wunderbaren enthielten, äußert Augustinus: „Wie soll ihnen denn genuggethan werden, da sie das Geringere verachten, und das Größere nicht glauben?" Gegen die Behauptung, daß über die menschliche Fassungskraft Hinausliegendes unmöglich sei, sagt er: „wir wollen doch eingestehen, daß Gott mehr vermöge, als wir erforschen können. In solchen Dingen ist das Verständniß der That die Macht des Schöpfers."

Der hauptsächlichste Inhalt dieses Briefes wird durch die Worte bezeichnet: „Gott entfernte sich nicht von sich selbst, sondern der Mensch ward mit Gott vereinigt." „Fragende giebt es," sagt Augustinus, „welche wissen wollen, wie Gott sich in Christo mit dem Menschen zur persönlichen Einheit vereinigt

habe, als ob sie selbst über eine täglich vorkommende Thatsache Auskunft geben könnten, wie nämlich die Seele mit dem Leibe sich zur persönlichen Einheit der menschlichen Natur vereinige. Denn gleichwie in dem Menschen die Seele mit dem Leibe zur persönlichen Einheit vereinigt ist, so ist Gott mit dem Menschen zur persönlichen Einheit in Christo vereinigt. In der Persönlichkeit des Menschen ist Seele und Leib vereinigt, in der Person Christi ist Gott und Mensch vereinigt. Nur daß dieses nicht nach körperlicher Weise gedacht werde. Denn bei den Körpern pflegen zwei Flüssigkeiten sich dergestalt zu vereinigen, daß keine von beiden in ihrer Wesensbeschaffenheit verbleibt, wiewohl doch auch in der Körperwelt sich das Licht mit der Luft ohne Aenderung seiner Natur vereinigt. Also die menschliche Persönlichkeit besteht in der Vereinigung der Seele und des Leibes, die Persönlichkeit Christi aber besteht in der Vereinigung Gottes und des Menschen. Jene Vereinigung geschieht täglich zur Fortpflanzung der Menschen, diese Vereinigung ist einmal geschehen zur Erlösung der Menschen, indem nämlich das göttliche Wort, mit einem beseelten Leibe sich vereinigend, Seele und Leib angenommen hat. Aber die Vereinigung zweier unkörperlicher Dinge ist leichter glaublich, als die Vereinigung von etwas Unkörperlichem mit etwas Körperlichem. Denn wenn die Seele sich wahrhaft ihrer Natur bewußt ist, so erkennt sie sich als ein unkörperliches Wesen. Um so mehr ist das göttliche Wort unkörperlichen Wesens, und deshalb ist die Vereinigung des göttlichen Wortes und der Seele leichter glaublich, als die Vereinigung der Seele und des Leibes. Dieses jedoch erfahren wir in uns selbst, jenes sollen wir glauben bei Christo. Wenn jedoch beides Gegenstand unseres Glaubens wäre, so frage ich, was von beidem wir leichter glauben würden [1]?"

Bemerkenswerth aber ist in einem Briefe die Unterscheidung zwischen speculativer Erkenntniß und praktischen Wahrheiten von allgemeiner Wichtigkeit, zwischen lebenwirkender Glaubenskraft

---

(1) ep. 132 und 135—38.

und einem solchen Wissen, dessen Auffassung nur Wenigen zugänglich sei. Evodius nämlich wollte den Fragen, die er in Betreff der Trinitätslehre aufgeworfen hatte und beantwortet wünschte, eine solche Bedeutung beimessen, daß er sich dabei auf die Worte bezog: „Wer nicht erkennt, der wird nicht erkannt werden.“ Augustinus befand sich, als ihm das Schreiben des Evodius zuging, in voller Beschäftigung mit solchen litterarischen Arbeiten, von welchen er hoffte, daß sie für viele von Nutzen sein würden. So hatte er ausführlich die heidnische Behauptung widerlegt, daß mit der Ausbreitung des Christenthums das Elend der damaligen Zeit als Strafe zürnender Götter zusammenhänge; er hatte auch die Auslegung mehrerer Psalmen herausgegeben. Mit solchen Arbeiten wünschte er noch fortzufahren, und so sehr ordnete er damals die Rücksicht auf das, was für viele nützlich sein konnte, seiner eignen Neigung zu speculativen Untersuchungen über, daß er an die Fortsetzung seines noch unvollendeten großen Werkes über die Trinitätslehre gar nicht einmal denken mochte. In dieser Stimmung traf ihn der Brief des Evodius.

Obgleich Augustinus auf die ihm vorgelegten Fragen einging, gab er seinem Freunde doch zu verstehen, daß er denselben keine solche Wichtigkeit für das Heil beilege. Nachdem er von seinen damaligen litterarischen Arbeiten gesprochen hat, sagt er weiter: „Von diesen Arbeiten will ich mich nicht abziehen lassen. Selbst die Bücher über die Trinität, die ich schon lange unter Händen aber noch nicht vollendet habe, mag ich nicht einmal ansehen, denn sie sind zu schwer, und ich bin der Meinung, daß sie nur von wenigen verstanden werden. Deshalb sind mir solche Untersuchungen, von denen ich Nutzen für viele hoffe, eine dringendere Angelegenheit. Denn nicht haben wir aus den in deinem Schreiben erwähnten Worten des Apostels: „wer nicht erkennt, wird nicht erkannt werden,“ zu entnehmen, daß diese Strafe diejenigen betreffen werde, welche die unaussprechliche Einheit der Trinität nicht so zu unterscheiden vermögen, wie in unserm Geiste Gedächtniß, Erkenntniß und Wille unterschieden

wird. Der Apostel schrieb jene Worte in einem andern Sinne. Lies, und du wirst sehen, daß er von Dingen redet, welche zur Erbauung des Glaubens oder des Lebens Vieler gereichten, nicht aber von solchen Dingen, welche zufolge unserer Erkenntniß in diesem irdischen Leben kaum nur von Wenigen einigermaßen begriffen werden. Da der Herr sagt: „Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen," und dieses Schauen uns am Ziel als höchster Lohn verheißen wird, so dürfen wir nicht befürchten, daß wenn wir das über das Wesen Gottes zu Glaubende gegenwärtig noch nicht klar erkennen, zu uns gesagt sei: „Wer nicht erkennt, wird nicht erkannt werden." Denn weil die Welt nicht in der Weisheit Gottes durch die Weisheit Gott erkannt hat, so hat es Gott gefallen, durch die Thorheit der Verkündigung die Gläubigen selig zu machen. Diese Thorheit der Verkündigung und das Thörichte Gottes, welches weiser ist als die Menschen, zieht viele zum Heile hin, also daß nicht allein diejenigen, die noch nicht mit klarer Erkenntniß das göttliche Wesen, an welchem sie im Glauben festhalten, zu schauen vermögen, sondern auch diejenigen, die selbst noch nicht in ihrer Seele das unkörperliche Wesen von dem körperlichen Wesen mit solcher Bestimmtheit unterscheiden, als sie gewiß sind, daß sie leben, erkennen und wollen, deshalb nicht fern sind von dem Heil, welches jene Thorheit der Verkündigung den Gläubigen mittheilt. Wäre Christus nur für diejenigen gestorben, die jenes mit klarer Erkenntniß zu unterscheiden vermögen, so würden wir fast vergeblich in der Kirche arbeiten. Wenn dagegen, wie es in dem Wort der Wahrheit ausgesprochen ist, die schwachen Völker der Gläubigen zu dem Arzte eilen, damit Christus und zwar der Gekreuzigte sie heile, und wo die Sünde mächtig geworden ist, die Gnade noch mächtiger werde, so geschieht es auf wunderbare Weise durch den Reichthum der Weisheit und der Erkenntniß Gottes und durch seine unerforschlichen Gerichte, daß manche, welche das Unkörperliche von dem Körperlichen unterscheiden, und deshalb sich groß dünken, und die Thorheit der Verkündigung, durch welche die Gläubigen selig werden, verachten, von dem einzigen Wege, der

allein zum ewigen Leben führt, weit abirren, und andrerseits viele, die sich des Kreuzes Christi rühmen und von diesem Wege sich nicht entfernen, ob sie auch mit jenen Unterscheidungen nicht bekannt sind, gleichwohl, — weil ja niemand von denen, für welche Christus gestorben ist, verloren geht, — zu der ewigen Wahrheit und Liebe gelangen, nämlich zu der nicht aufhörenden und vollkommenen Seligkeit, in welcher den Schauenden und Liebenden Alles offenbar ist (1)."

In Briefen nimmt das persönliche Element eine hervorragende Stelle ein, sich zum Beispiel durch glückwünschende, ermahnende und tröstende Schreiben äußernd. Durch frühe Freundschaft war Augustinus mit Martianus verbunden gewesen, aber diese Freundschaft hatte nicht auf dem innerlichst verbindenden Grunde geruht; die Uebereinstimmung in menschlichen Dingen war nicht von dem übereinstimmenden Glauben an die göttliche Offenbarung getragen worden. Nachdem bereits Augustinus die innere Heimath des Glaubens wiedergefunden hatte, blieb Martianus derselben noch längere Zeit entfremdet. Endlich aber ward auch er von dem Lebensodem der Kirche erweckt und trat unter die Katechumenen ein. Augustinus richtete an den Jugendfreund ein herzliches Glückwunschschreiben. „Mit welchen Worten," schrieb er, „soll ich es aussprechen, wie sehr ich mich über dich freue, da ich an dir, der in gewissem Sinne schon lange mein Freund war, jetzt einen wahren Freund erhalten habe! Denn jetzt ist auch die Uebereinstimmung in göttlichen Dingen hinzugekommen. Schon vorlängst warst du mir in Ansehung des zeitlichen Lebens mit Freundlichkeit und Güte zugethan, jetzt aber theilst du mit mir auch die Hoffnung des ewigen Lebens. Ja von jetzt erst besteht auch in Ansehung der menschlichen Dinge zwischen uns kein Zwiespalt mehr, da wir dieselben nach der Erkenntniß der göttlichen Dinge messen, sie nicht höher schätzen, als sie mit Recht es erfordern, sie aber auch nicht verächtlich von uns stoßen, und ihren Schöpfer, den Herrn sowohl der himmli-

(1) ep. 169.

schen als der irdischen Dinge, nicht erzürnen. Daher kommt es, daß Freunde, die in den göttlichen Dingen nicht mit einander übereinstimmen, auch in den menschlichen Dingen keine volle und wahre Uebereinstimmung hegen können. Denn wer die göttlichen Dinge verachtet, kann die menschlichen nicht nach Gebühr schätzen, und wer den, der die Menschen geschaffen hat, nicht liebt, weiß auch die Menschen nicht wahrhaft zu lieben (1)."

Ein gewisser Cornelius, ebenfalls in früher Zeit mit Augustinus befreundet, schrieb nach dem Tode seiner Gattin Cypriana an ihn und bat um ein Trostschreiben, in welchem er besonders die Tugenden der Hingeschiedenen dargestellt zu sehen wünschte. Traurige Betrachtungen wurden durch diesen Brief bei Augustinus hervorgerufen. Ein Ueberblick über das Leben des Cornelius zeigte ihm den Zustand eines Mannes, der nach einem kräftigen Anfang in der Selbstbeherrschung sich bald wieder den Lüsten überlassen hatte, und in zügelloser Sinnlichkeit sein Glaubensgelöbniß verachtete. Mit Kebsweibern Buhlschaft treibend, hatte Cornelius seiner frommen Gattin vielen Kummer verursacht, und während er nach Cyprianens Tode von seinem Jugendfreunde den Trost einer Lobrede auf die Hingeschiedene verlangte, fuhr er fort, unsittliche Verbindungen zu unterhalten und anzuknüpfen. Anstatt daher seinem Wunsche zu willfahren, antwortete ihm Augustinus mit einem ernsten Ermahnungsschreiben. „Ihre Seele," sagt er, „die in die Gemeinschaft der gläubigen und keuschen Seelen aufgenommen ist, hat kein Verlangen mehr nach menschlichem Lobe. Dir aber, der du durch das Lob ihrer Tugenden getröstet zu werden begehrst, ist es die dringendste Angelegenheit, so zu leben, daß du dort, wo sie ist, ebenfalls zu sein verdienst. Denn gewiß wirst du der Zuversicht sein, daß sie sich an einer Stätte befinde, wo solche nicht sind, die das eheliche Lager mit Ehebruch befleckt haben, oder außer der Ehe von Buhlschaft triefen. Wenn du sie liebtest, wie sie dich geliebt hat, würdest du ihr bewahrt haben, was sie dir bewahrt hat; und da sie, wenn

(1) ep. 258.

du vor ihr gestorben wärest, sicherlich keine andere Ehe mehr geschlossen hätte, würdest denn auch du nicht, wenn du wirklich des Trostes einer Gedächtnißschrift bedürftest, sogar ein erlaubtes Ehebündniß dir fortan versagen? Deine Gattin, wie ich sagte, verlangt von Menschen kein Lob mehr; darnach jedoch, daß du ihr nachahmen mögest, verlangt die Hingeschiedene eben so sehr, als die Lebende ungeachtet deines ihr so unähnlichen Charakters dich geliebt hat. Ich will thun, was du ihretwegen von mir willst, sobald du gethan hast, was sowohl ich als auch sie will. Denn wenn jener hochmüthige und gottlose Reiche, der sich mit Purpur und köstlicher Leinwand kleidete und alle Tage herrlich und in Freuden lebte, in der Hölle an seine fünf Brüder gedachte und bat, daß der Arme zu ihnen gesandt werde, damit sie nicht auch kämen an jenen Ort der Qual; wie viel mehr wird sie in ihrem keuschen Sinne wünschen, daß du nicht zu den Strafen der Ehebrecher kommst, da jener Hochmüthige wünschte, daß seine Brüder nicht zu den Strafen der Hochmüthigen kommen möchten? Und wenn der Bruder mit den Brüdern nicht an dem Orte der Qual verbunden sein will, wie viel weniger will die Gattin, daß der Gatte an dem Orte der Qual von ihrem Frieden getrennt sei. Wenn du die Gattin liebtest, so würdest du nach deinem Tode bei ihr zu sein wünschen; aber gewiß, du wirst dann nicht bei ihr sein, wenn du so bleibst, wie du jetzt bist (1)."

Oft sprach Augustinus in seinen Briefen die Mahnung zur Weltverleugnung aus und suchte Gemüther, die von zeitlichen Leiden gebeugt waren, zur standhaften Ertragung oder Verachtung dieser Leiden zu ermuntern. So schrieb er einmal an einen gewissen Largus: „Die eitlen Güter dieser Welt sind mit trügerischer Süßigkeit, unfruchtbarer Arbeit, beständiger Furcht und gefahrvoller Höhe vereinigt. Ihr Anfang ist von Unbesonnenheit, ihr Ende von Reue begleitet. So verhält es sich mit Allem, was in der Mühsal dieser Sterblichkeit mehr mit Begierde als

(1) ep. 259.

mit Klugheit erstrebt wird. Die Frommen aber haben eine andere Hoffnung, eine andere Frucht ihrer Arbeit, einen anderen Lohn ihrer Gefahren. Denn unmöglich ist es in dieser Welt, nicht zu fürchten, nicht Schmerz zu empfinden, keine Mühsal der Arbeit und keine Gefahr zu erleiden. Doch kommt es durchaus darauf an, um welcher Sache willen, mit welcher Erwartung und zu welchem Ziele hin jenes erduldet wird. Wenn ich die Liebhaber dieser Welt betrachte, so sehe ich nicht ab, wann es ihnen gelegen sei, durch die Weisheit ihre Gemüther heilen zu lassen. Im Uebermuth des Glücks verachten sie die heilsame Ermahnung als weibisches Geschwätz, und wenn sie in Widerwärtigkeiten sich befinden, denken sie mehr daran, wie sie aus der augenblicklichen Beängstigung herauskommen, als daran, wie sie das Heilmittel sich aneignen, und dorthin, wo sie nimmermehr geängstigt werden, gelangen mögen. Indessen doch zuweilen öffnen sie ihr Ohr, und hören auf die Wahrheit, selten im Glück, öfter im Unglück. Immer aber sind es nur Wenige. Unter diesen wünsche ich, daß auch du seiest, weil ich dich wahrhaft liebe. Nimm diese Anmahnung als Gegengruß hin. Denn obwohl ich nicht wünsche, daß du noch ferner dergleichen leidest, so schmerzt es mich doch noch mehr, daß du dein Leid ohne Lebensumwandlung zum Bessern erlitten hast (¹)."

Einst erhielt Augustinus die Nachricht, daß ein ihm bekannter und sonst christlich gesinnter Mann, Namens Chrisimus, durch den Verlust irdischer Güter trostlos niedergebeugt sei. Er nahm davon Veranlassung an Chrisimus zu schreiben, um ihn aus seiner Niedergeschlagenheit aufzurichten. „Ich muß mich," sagt er in diesem Briefe, „sehr darüber wundern, daß ein christliches Gemüth so wenig bedenkt, daß die irdischen Dinge gemäß ihrer Beschaffenheit den himmlischen Dingen, welchen unser Herz und unsere Hoffnung angehören soll, keineswegs gleichgestellt werden können. Bestand denn dein ganzes Gut in diesen Dingen, die du jetzt zu

(¹) ep. 203.

verlieren scheinst? oder achtetest du sie für ein so großes Gut, daß nach ihrem Verlust dein Geist vom Uebermaß der Traurigkeit verfinstert wird, als ob sein Licht nicht Gott sondern die Erde sei? Erhebe deinen Geist! Unser Gott verläßt die Seinen nicht, und wird sie nicht ins Verderben stürzen. Er will uns aber erinnern, wie zerbrechlich und unsicher jene Dinge sind, die nur zu sehr von den Menschen geliebt werden, damit wir das Band der Begierden, wodurch sie uns umstrickt halten, zerreißen, und mit unserer ganzen Liebe hineilen sollen zu ihm, bei welchem wir keinen Verlust zu fürchten haben. Er selbst ermahnt dich durch meinen Dienst, männlichen Sinnes zu bedenken, daß du ein gläubiger Christ bist, erkauft durch das Blut des Erlösers, der nicht allein in ewiger Weisheit sondern auch in menschlicher Gegenwart uns gelehrt hat, das Glück dieser Welt zu verachten und das Widerwärtige muthig zu erdulden, uns den Lohn einer Seligkeit verheißend, die niemand von uns nehmen kann ([1])."

Proba, die ehrwürdige Matrone des Anicischen Hauses, hatte an Augustinus geschrieben; durch schwere Leiden war sie geprüft. Aus ihrem Briefe blickte ihr Schmerz hervor, aber auch die Seelengröße eines christlichen Erduldens. Augustinus antwortete ihr mit tröstendem Zuspruch. „Freilich," schrieb er, „ist es so wie du sagst, daß unsere mit dem vergänglichen Leibe verbundene Seele von einem Ansatze des Irdischen befallen, und durch diese Last darniedergebeugt wird. Aber deshalb ist der Erlöser erschienen, damit eine christliche Seele nicht umsonst das Wort: „nach oben das Herz!" vernehmen und nicht umsonst antworten soll, daß sie das Herz zum Herrn erhoben habe. Dieses betrachtend, thust du wohl daran, daß du die Uebel dieser Welt um der zukünftigen Hoffnung willen für erträglich erachtest. Denn auf solche Weise werden sie durch gute Anwendung zum Guten umgewandelt, indem sie nicht unsere Begierde vermehren, sondern unsere Geduld üben. Hierüber sagt der Apostel: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten

([1]) ep. 244.

dienen." Er sagt: „alle Dinge." Nicht allein also die Dinge, welche als lieblich erstrebt werden, sondern auch die Dinge, welche als lästig vermieden werden; weil wir Einiges so hinnehmen, daß wir dadurch nicht gefangen werden, Anderes so ertragen, daß wir dadurch nicht zu Boden geworfen werden, und in allen Dingen ihm danken, von welchem wir sagen: „ich will den Herrn preisen zu jeder Zeit, sein Lob soll stets in meinem Munde sein; und es ist mir gut, daß du mich gedemüthigt hast, auf daß ich lerne deine Gerechtigkeit." Denn gewiß, wenn die Stille eines trügerischen Glücks uns hier stets anlächelte, würde die menschliche Seele zu dem Hafen der wahren und gewissen Seligkeit nicht hinsteuern (1)."

Ein Abt Sebastianus hatte in einem Briefe an Augustinus seinen Schmerz über das viele ihn umgebende Sittenverderben ausgedrückt. Tröstend schrieb Augustinus zurück: „eine fromme Traurigkeit ist es und — so zu sagen — ein seliges Elend, von den Fehlern Anderer zu leiden aber nicht umstrickt zu werden, mit Schmerz durchdrungen aber nicht zur Begierde hingerissen zu werden. Das ist die Verfolgung, welche Alle erleiden, die in Christo fromm leben wollen. Wodurch nämlich wird das Leben der Guten hienieden mehr verfolgt, als durch das Leben der Bösen? Nicht indem dieses dazu nöthigt, daß nachgeahmt werde, was verabscheut wird, sondern indem es dazu nöthigt, daß betrauert werde, was wahrgenommen wird. Denn wer Angesichts eines Frommen gottlos lebt, übt zwar keine Anziehungskraft über einen Beistimmenden aus, aber quält einen Mitfühlenden. Denn oft und lange werden die Leiber der Gottlosen von der weltlichen Macht und vor jedweden Leiden verschont, aber bis ans Ende dieser Welt werden niemals die Herzen der Frommen von den bösen Sitten der Menschen verschont. So wird erfüllt, was der Apostel gesagt hat: „daß alle, die in Christo gottselig leben wollen, Verfolgung erdulden," und zwar um so bitterer, je innerlicher; bis die Sündfluth, während welcher

(1) ep. 131.

die Arche den Raben und die Taube trägt, vorübergegangen ist. Aber halt fest an dem Herrn, der zu dir spricht: „wer bis ans Ende beharrt, der wird selig.“ Bleibe dem Herrn vereinigt. Ich weiß, daß dir die Herzenslabung an guten Brüdern nicht mangelt. Hierzu nimm die treuen, großen, gewissen, ewigen Verheißungen Gottes und den unentreißbaren und unaussprechlichen Lohn des standhaften Erduldens, und du wirst inne werden, wie wahrheitsgemäß du dem Herrn lobsingst: „nach der Menge der Schmerzen in meiner Seele haben deine Tröstungen mich erquickt (1).“

Italica, eine fromme und hochgestellte Frau, schrieb gebeugt durch den Tod ihres Gatten an Augustinus und bat um einen Trostbrief, durch den sie Linderung ihres Schmerzes erhoffte. Augustinus schrieb: „möge dich trösten dein Glaube und deine Hoffnung und die Liebe, die in den Herzen der Frommen ausgegossen wird durch den heiligen Geist, von dem wir jetzt einen Theil empfangen haben als Unterpfand, auf daß wir nach seiner Fülle uns sehnen sollen. Du darfst nicht wähnen, daß du verlassen seiest, wenn du Christum durch den Glauben in deinem Herzen gegenwärtig hast; und du darfst nicht trauern wie die Heiden, welche keine Hoffnung haben, da wir ja zufolge der gewissesten Verheißung hoffen, daß wir von dem gegenwärtigen Leben, in welchem wir die während unsrer Pilgerschaft hingeschiedenen Unsrigen nicht verloren sondern vorausgesandt haben, zu jenem Leben gelangen werden, wo sie uns, je inniger wir sie dann kennen, auch um so theurer sein, und ohne Furcht irgend einer Trennung unsrer Liebe angehören werden (2).“

In ähnlicher Weise, aber die Trostgründe ausführlicher entwickelnd, suchte einmal Augustinus den Schmerz einer Schwester um den Tod ihres Bruders zu lindern. Sapida, eine dem Herrn geweihte Jungfrau in Carthago, hegte zu ihrem Bruder Timotheus, einem der Diakonen der Carthagischen Kirche, die anhäng-

(1) ep. 248.
(2) ep. 92.

lichste schwesterliche Liebe. Timotheus starb, und Sapida fühlte den Schmerz einer einsam Hinterbliebenen. Sie konnte ihrem Bruder nun keine Sorgfalt der Liebe mehr widmen. Traurig fiel ihr Auge auf eine Tunika, welche sie so eben mit ihren Händen vollendet und für ihn bestimmt hatte. Er hatte dieses Gewand nicht mehr tragen sollen, doch schien es ihr tröstlich zu sein, wenn Augustinus das Geschenk, welches sie ihrem Bruder nicht hatte darreichen können, von ihr empfangen und es anlegen wollte. Gern willfahrte Augustinus der ihm ausgedrückten Bitte und benachrichtigte die Sapida davon mit folgenden Worten: „Ich habe gethan was du gewünscht hast, und welcher Art auch der Trost sein mag, den du hieraus schöpfen willst, so habe ich deiner Liebe zu deinem Bruder diesen Trost nicht versagen wollen. Ich habe die von dir übersandte Tunica angenommen, und indem ich dieses an dich schreibe, habe ich schon begonnen mich mit derselben zu bekleiden. Aber wende doch bessere und größere Tröstungen an, damit die Wolke, die sich aus menschlicher Schwachheit über dein Herz zusammen gezogen hat, von der Kraft Gottes durchleuchtet werde, und führe stets solchen Wandel, daß du mit deinem Bruder leben kannst; denn dein Bruder der gestorben ist, lebet. Freilich hast du Ursache zu Thränen, da du deinen Bruder, der dich liebte und dich nach Gebühr deines Lebens und deiner geheiligten Jungfräulichkeit ehrte, nicht mehr wie sonst bei dir ein- und ausgehen siehst, ihn nicht mehr in der treuen Ausübung seines Kirchenamtes erblickst, und nicht mehr die Worte hörst, die er dir, seiner gottgeweihten Schwester, mit hingebender, frommer und treuer Zärtlichkeit widmete. Wenn dieses in der Erinnerung angeschaut und von der Macht der Gewohnheit zurückersehnt wird, so fühlt sich das Herz verwundet und läßt die Thränen gleichsam als das Herzblut hervorquellen. Aber möge das Herz nur nach oben gerichtet sein, so werden die Augen wieder trocken werden. Nicht ist, weil jener, dessen Verlust du betrauerst, in seinem zeitlichen Laufe vorübergegangen ist, deshalb auch die Liebe vergangen, mit welcher Timotheus die Sapida geliebt hat und liebet. Diese Liebe bleibt an ihrem

Bergungsorte und ist mit Christo verborgen in dem Herrn. Die das Geld lieben, verlieren diese es, wenn sie es verbergen? fühlen sie sich nicht noch ruhiger, wenn sie es fern von ihren Augen an einer sichern Stätte aufbewahren? So meint die irdische Begierde desto sicherer im Besitz zu sein, wenn sie das, worauf ihre Liebe sich bezieht, nicht mehr erblickt; und die himmlische Liebe sollte trauern, als ob ihr verloren gegangen sei, was sie zu den Scheuren dort oben vorausgesandt hat? Erhebe dein Herz nach oben, wo Christus zur Rechten Gottes sitzet, Christus, der um unsertwillen den Tod auf sich genommen hat, damit wir trotz des Todes leben, auch den Tod nicht als die Vernichtung des Lebens fürchten, und niemanden von denen, für welche das Leben gestorben ist, mit solcher Trauer betrauern sollten, als ob er das Leben verloren hätte. Zwar nicht überhaupt ist der Schmerz der Sterblichen über theure Verstorbene zu tadeln; aber dieser Schmerz darf bei den Gläubigen kein fortwährender Schmerz sein. Laß es daher genug sein an deinem Schmerze, und sei nicht traurig wie die Heiden, die keine Hoffnung haben. Der Apostel Paulus, der dieses sagt, verwehrt es dir nicht, traurig zu sein, aber er verwehrt es dir traurig zu sein wie die Heiden, die keine Hoffnung haben. Denn Martha und Maria, die frommen und gläubigen Schwestern, weinten um ihren Bruder Lazarus, an dessen Auferstehung sie nicht zweifelten, obgleich sie damals noch nicht wußten, daß er in das irdische Leben zurückkehren werde. Und der Herr selbst weinte um den Lazarus, den er doch auferwecken wollte. Wenn er es demnach auch nicht durch sein Wort geboten hat, so hat er es doch durch sein Beispiel uns gestattet, daß wir unsre Todten, von denen wir glauben, daß sie zum wahren Leben auferstehn werden, beweinen dürfen. Dein Bruder, meine Tochter, lebt im Geist und schläft im Fleisch. Gott, der schon seinen Geist aufgenommen hat, wird ihm auch seinen Leib wiedergeben. Du hast also keine Ursache zu fortwährender Traurigkeit, sondern vielmehr zu unvergänglicher Freude. Sogar nicht einmal jener sterbliche und in der Erde bestattete Theil deines Bruders ist für dich verloren-

gegangen; jener Theil, in welchem er sich darstellte, durch welchen er dich anredete und mit dir redete, die deinem Ohr so wohl bekannte Stimme und deinen Augen sein Antlitz kund gab. Solche Gedanken möge dein Glaube dir zusprechen, denn deine Hoffnung wird nicht getäuscht werden, wenn auch deine Liebe noch darauf harren muß. Solches bewege in deinem Herzen, und du wirst reicher und wahrhaftiger getröstet werden. Denn wenn es dir schon zu einigem Troste gereicht, daß ich mit dem Gewande, welches du für deinen Bruder gewebt hattest, mich bekleide, um wie viel mächtiger und inniger wirst du dich trösten, wenn du bedenkst, daß er, für welchen du jenes Gewand bereitetest, keiner vergänglichen Kleidung mehr bedarf, sondern mit Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit wird bekleidet werden ([1])."

Drittes Capitel.

Augustinus als Bischof im Verhältniß zu den Manichäern.

In dem zweiten Bande unsers Werkes machten wir die Bemerkung, daß Augustinus, als er Presbyter geworden war, nicht mehr durch den Manichäismus die meiste Veranlassung zu polemischer Thätigkeit erhielt. Die Manichäer hatten, gewiß auch besonders in Folge der Streitschriften Augustins, an Boden verloren und konnten im Ganzen als eine überwundene Secte angesehen werden, während die nordafricanische Kirche von den Wirrnissen der donatistischen Spaltung mit unabsehbarer Zerrüttung bedroht ward. Dies ergiebt sich schon aus Augustins Predigten, welche einen großen Theil seiner Polemik gegen die Donatisten enthalten, den Manichäismus aber nur beiläufig

([1]) ep. 263.

erwähnen und bekämpfen. Ebenfalls in der jetzt von uns behandelten Lebensperiode des Augustinus erscheint die Bekämpfung der Manichäer, wenn wir sie mit seiner sonstigen polemischen Wirksamkeit vergleichen, von untergeordneter Bedeutung. Indessen konnte er doch auch als Bischof seinen Kampf gegen jene Irrlehre, die er einst so eifrig vertheidigt hatte und jetzt als ein Gewebe von Gotteslästerungen verabscheute, nicht als beendigt ansehen. Er machte Erfahrungen, welche ihm eine solche Lebenszähigkeit des Manichäismus zeigten, daß er darüber eben sowohl erstaunen als erschrecken mochte.

Zu Malliana, einer Stadt in der Diöcese von Hippo, war ein Subdiaconus Victorinus, angestellt. Vielleicht hatte er dort schon lange sein Kirchenamt verwaltet, denn er war bereits ein Greis, und noch hatte nichts darüber verlautet, daß er ein versteckter Haeretiker sei. Dennoch war er ein Manichäer aus der Klasse der Auditoren, der sich nicht damit begnügte, für seine Person an den manichäischen Lehren festzuhalten, sondern dieselben, so viel er konnte, auch auszubreiten suchte. Endlich aber wurden seine geheimen Bestrebungen entdeckt und angezeigt. Er konnte, als Augustinus ihn befragte, nicht mehr zum Leugnen seine Zuflucht nehmen, denn schon lagen zu entschiedene Zeugnisse gegen ihn vor. So machte er alsbald ein Geständniß, bat aber zugleich, daß man ihn durch Belehrung wieder zur Kirche zurückführen möge. Indessen schenkte Augustinus dieser Bitte kein Vertrauen. Obgleich er wußte, daß die Manichäer es weit in der Verstellung trieben, trat ihm doch dieser unter dem Gewande eines Klerikers versteckte Manichäismus als ein Grad von Heuchelei entgegen, den er nicht vermuthet hatte. Der alte Subdiaconus wurde seines Kirchenamtes entsetzt und aus Malliana verbannt, und Augustinus traf Vorkehrung ihn auch anderwärts unschädlich zu machen (1).

In Hippo selbst wagte ein Manichäer Felix, der zu den Eklekten gehört, den Versuch des Fortunatus zu erneuern. Doch

(1) ep. 236.

auch seine Absicht ward entdeckt und an Augustinus hinterbracht. In Folge dieser Anzeige ließ Augustinus — es war im Jahre 404 — ihm mittheilen, daß er entweder aus Hippo sich entfernen, oder sich zur Verantwortung bereit halten möge. Felix antwortete, daß er nicht darauf ausgehe, die Manichäische Lehre in Hippo zu verbreiten, übrigens aber sich nicht scheue für seine Ueberzeugung einzustehen, und selbst den Tod für dieselbe zu erdulden bereit sei. Auch deutete er an, daß die Gegner des Manichäismus durch ihre Verfolgungen ein Geständniß von der eigenen innern Schwäche und von der großen Bedeutung der Verfolgten ablegten. Augustinus erwiderte kurz: „Unerschrockenheit vor dem leiblichen Tode sei zwar löblich, aber zu fürchten sei der Tod der Seele durch Gotteslästerung; Wachsamkeit gegen Irrlehrer, wie wenig diese auch eine große Eigenschaft an sich hätten, sei pflichtgemäß und durch das Beispiel der Apostel geboten. Umsonst suche Felix seine Absichten zu verbergen. Möge er also Hippo verlassen, oder sich auf Verantwortung gefaßt machen, dabei jedoch nicht vergessen, welche Erfahrungen Fortunatus bei der Vertheidigung der manichäischen Lehre gemacht habe.“ Felix blieb, und es wurde nun gegen ihn eingeschritten. Seine Papiere wurden mit Beschlag belegt, und er selbst wurde unter Beaufsichtigung gestellt, die sich von Gefangenschaft wenig unterschied. Oeffentliche Disputationen mit Haeretikern betrachtete Augustinus als ein treffliches Mittel, um den Irrlehren entgegen zu wirken. Zu einer solchen Disputation wünschte er daher auch den Felix zu bewegen, und forderte ihn in einer Unterredung dazu auf. Felix erklärte sich auch bereit, die Lehrsätze der bei ihm aufgefundenen Schriften zu vertheidigen. Er befand sich in sehr erregter Stimmung. In einer schriftlichen Eingabe, die er einreichte, beklagte er sich über die erlittene Behandlung, rief die Gerechtigkeit des Gesetzes an, und fügte die Worte hinzu: „wenn in meinen Büchern etwas Böses erfunden wird, so bin ich bereit, mich zugleich mit denselben verbrennen zu lassen.“ Die Disputation ward schon auf den folgenden Tag in der Kathedrale zu Hippo angesetzt. Es war der siebente December.

Erwartungsvoll war die Gemeinde in der Basilika versammelt. Für die notarielle Aufzeichnung des Gesprochenen war gesorgt worden. Augustinus und der Manichäer standen einander gegenüber. Ueber den Ausgang der Disputation war Augustinus nicht zweifelhaft. Er hatte zu viel über die fraglichen Punkte nachgedacht, den manichäischen Standpunkt innerlich zu sehr überwunden, als daß er nicht, auch abgesehen von seiner dialektischen Ueberlegenheit, mit völliger Zuversichtlichkeit auf den Sieg rechnen mußte. Uebrigens war Felix kein verächtlicher Gegner, zwar ohne litterarische Bildung, aber von größerer Gewandheit als sein Vorgänger Fortunatus. Doch seine anfängliche Aufregung, in welcher ihm selbst ein Märtyrerthum nicht zu schwer dünkte, hatte schon einer besorgten Stimmung Platz gemacht. Er konnte sich die Gefahr seiner Lage nicht verbergen. Gegen den Fortgang der Disputation Hindernisse aufzuwerfen, ausweichende Antworten zu geben, sich weniger auf Erörterungen der manichäischen Lehre einzulassen, als Einwendungen gegen die Kirchenlehre zu erheben und Belehrung zu verlangen; das war der Plan, nach welchem Felix bei der Unterredung zu verfahren gedachte.

Augustinus trug das Evangelium der Manichäer, den Brief des Fundaments, mit sich, und Felix konnte nicht umhin, die vorgezeigte Urkunde der manichäischen Lehre als solche anzuerkennen. Die ersten Worte des Briefes gaben Veranlassung zu Erörterungen über Manis angeblichen Apostelberuf. Als Felix auf Augustins desfallsige Frage die manichäische Ansicht, daß Mani der verheißene Paraklet sei, ausgesprochen hatte, ward ihm aus der Apostelgeschichte die Unhaltbarkeit dieser Ansicht gezeigt. Der Manichäer widersprach. Es sei verheißen worden, daß der Paraklet in alle Wahrheit leiten werde. Dies finde auf die Sendung des Geistes keine Anwendung. Der Apostel Paulus sage ausdrücklich: „Unser Wissen ist Stückwerk, wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören.“ Durch Mani sei die vollkommene Erkenntniß der Wahrheit offenbart, es müßte denn seine Lehre widerlegt oder auch gezeigt werden,

daß schon vor ihm diese Lehre verkündigt sei. Leicht konnte freilich Augustinus nachweisen, daß in jener paulinischen Stelle das „Vollkommene" sich auf die vollendete Erkenntniß in dem ewigen Leben beziehe, von welcher das Hineinleiten in alle Wahrheit durch die Mittheilung des Geistes während des irdischen Lebens verschieden sei; aber die Disputation war jetzt auf dem Punkte angelangt, auf welchen es ankam, nämlich bei der Frage, aus welchen Gründen die manichäische Lehre vertheidigt, oder aus welchen Gründen ste widerlegt werden könne. Felix war nicht gesonnen die erstere Aufgabe zu übernehmen. Er suchte auszuweichen und wünschte die Disputation abzubrechen. Der Kampf, bemerkte er, sei ein ungleicher, da sein Gegner die bischöfliche Autorität, die Gesetze gegen die Manichäer und eine partheiisch gesinnte Zuhörerschaft für sich habe. Endlich mußte er es doch geschehen lassen, daß in dem Briefe weiter gelesen ward, und Augustinus an das Vorgelesene Fragen knüpfte. In Folge dieser Fragen gab er unter anderem die Antwort, daß er sich einen Wesensunterschied zwischen Gott und allem, was dem Reiche Gottes angehöre, nicht denke. Gerade diese Antwort wollte Augustinus haben. Denn als darauf die Stelle gelesen war: „der Vater des seligen Lichtes, da er wußte, daß aus der Finsterniß eine große Zerrüttung und Verwüstung gegen seine heiligen Aeonen drohend aufsteigen werde, wenn er nicht ein erhabenes, herrliches und machtvolles Wesen entgegenstelle, um auch zugleich das Geschlecht der Finsterniß zu überwinden und zu zerstören, und durch dessen Vernichtung den Bewohnern des Lichts unvergängliche Ruhe zu bereiten," — warf er jene Frage auf, durch welche für seine eigene Ueberzeugung das manichäische Lehrgebäude zerfallen war und, wie er nicht zweifeln konnte, jeder Vertheidiger des Manichäismus alsbald zum Schweigen gebracht werden mußte. Felix fühlte das Gewicht dieser Frage. Vergebens suchte er sie durch die Erwiderung, daß die Erlösungslehre den Dualismus und den Streit zwischen Licht und Finsterniß voraussetze, auf seinen Gegner zurückzuwerfen. Augustinus war um die Antwort nicht verlegen und Felix sah sich wieder durch die-

selbe Frage bedrängt, auf welche er entweder nur mit einer Blasphemie antworten konnte, oder mit so ungenügenden Aeußerungen, daß er Bedenken tragen mußte, sie vorzubringen. So in die Enge getrieben, wußte er keinen anderen Ausweg, als um eine Frist von einigen Tagen zu bitten. Diese ward ihm bewilligt, und er wurde inzwischen, wie er selbst vorschlug, einem Manne aus der Gemeinde von Hippo Namens Bonifacius zur Beaufsichtigung überwiesen.

Nach fünf Tagen, am zwölften December, ward die Disputation fortgesetzt. Nach einigen erfolglosen Versuchen, eine abermalige Verzögerung herbeizuführen, gab Felix seine Antwort ab. Er bezog sich auf mehrere Stellen der Evangelien und der paulinischen Briefe, in denen ein Anklang an den manichäischen Dualismus und an Consequenzen desselben enthalten zu sein schien; Mani habe durch die Lehre von den beiden Naturen nichts anderes als nur die Deutung jener neutestamentlichen Worte ausgesprochen; entweder müsse das böse Princip als der ewige Gegensatz gegen das gute Princip gedacht werden, oder die Ursächlichkeit des Bösen werde auf Gott übertragen. Der Cardinalfrage Augustins: „weshalb der Kampf des Guten mit dem Bösen?" begegnete also seinerseits Felix mit der Cardinalfrage: „woher das Böse?" und wie ihm der Schöpfungsbegriff etwas Unfaßliches war, vermochte er auch durch denselben die Auflösung des dunkeln Räthsels nicht zu erblicken. Augustinus erwies aus der heiligen Schrift, daß die Sünde nicht einem bösen Urprincip entstamme, sondern in der Selbstbestimmung des kreatürlichen Willens ihren Ursprung habe, eine Wahrheit, deren Zugeständniß er sogar aus den Schriften Manis entnahm, „bei welchem die von Gott ihm anerschaffenen menschliche Natur stärker gewesen sei, als die von ihm selbst geschaffene gotteslästerliche Fabel." Immer wieder bedrängte er seinen Gegner auf demselben Punkte mit derselben Frage und indem er Mehreres über das Widersinnige und zügellos Phantastische der manichäischen Lehre sagte, bezeichnete er als etwas besonders Frevelhaftes die Behauptung, daß ein Theil des göttlichen Wesens auf unfreiwillige Weise

in die Gewalt des Bösen gekommen und zur ewigen Ausschließung aus dem Lichtreich verdammt sei. Felix konnte sich in den Gedankenzusammenhang Augustins nicht hineindenken. Wenn das, was Augustinus dem manichäischen System am meisten zum Vorwurf machte, wirklich Beachtung verdiente, so schien ihm dieser Vorwurf in gleichem Maaße auf die Kirchenlehre zurückzufallen, oder vielmehr in noch größerem Maaße, weil dort nach seiner Ansicht die Causalität des Bösen nicht wie in dem manichäischen System von Gott fern gehalten werde. Uebrigens war ihm auch der von Augustinus gegebene Schriftbeweis gegen die Lehre von den beiden Naturen nicht einleuchtend gewesen. Die Lehre von dem Erlöser, der gekommen sei, um die in einem Zustand der Gefangenschaft befindlichen Seelen von der Gewalt der Finsterniß und dem Fluch des Gesetzes zu befreien, schien ihm nur im Sinne der manichäischen Principien verständlich zu sein. Augustinus suchte ihm die Lehre von der Sünde im Zusammenhange mit der Lehre von der Gnade noch umfassender darzustellen. Felix wußte nicht zu widerlegen, ward aber auch nicht überzeugt. „Nun wohl," antwortete er trotzig abbrechend, „wenn es denn stets auf den Willen ankommt, so möge man auch mir meinen Willen lassen und mich nicht zur Verleugnung zwingen." „Ein solcher Zwang," erwiderte Augustinus, „soll auch nicht ausgeübt werden." „Aber," setzte er hinzu, „wenn du irgend der Besonnenheit Raum geben willst, so erwäge, ob das, was ich gesagt habe, in der Wahrheit begründet sei, und höre auf, das zu sein, was du bist." „Ich bin," entgegnete Felix, „dazu bereit, sobald ich überzeugt bin. Möge mir kurz und bündig die Wahrheit gezeigt werden, und ich werde glauben." Augustinus machte in seiner Antwort aufmerksam darauf, daß zur Erkenntniß der Wahrheit schon in gewissem Sinne der Glaube erfordert werde, und die Erkenntniß der Wahrheit nicht aus einem der Wahrheit sich feindlich entgegensetzenden Gemüthe erwachsen können; erst müsse der Irrthum ausgerottet werden, damit die Wahrheit gepflanzt werden könne.

Er stellte dann in aller Kürze einige Fragen, deren Beantwortung er von seinem Gegner forderte. Felix weigerte sich nicht, das Anathema über diejenigen auszusprechen, welche behaupten würden, daß Gott oder das Wesen Gottes verletzbar sei; indessen die Folgerung Augustins, daß demgemäß auch über Mani, nach dessen Lehre ein Theil des göttlichen Wesens von der Finsterniß ergriffen sei, das Anathema ausgesprochen werden müsse, wollte er nicht anerkennen. Er fühlte, daß der von dem Reiche des Bösen abhängig gewordene Theil des Lichtreiches nicht eigentlich als zum Wesen Gottes selbst gehörig betrachtet werden dürfe, aber wiederum sah er auch nicht ein, wie der dem manichäischen System gemachte Vorwurf, wenn derselbe anders ein Vorwurf war, nicht auf die Kirchenlehre zurückfalle, die ja ebenfalls den Ursprung der Seele auf Gott zurückführte. Die Unterscheidung zwischen den Begriffen der Zeugung und der Schöpfung war ihm unverständlich; und doch konnte er nur dadurch, daß er diese Unterscheidung sich aneignete, von einer Consequenz, vor welcher er zurückschreckte, befreit werden. Endlich ermattete er. Wie es scheint, war ihm doch allmählig das Bewußtsein aufgegangen, daß die Grundlage des Manichäismus unhaltbar sei, und er ließ sich bewegen, sich dem Anathema anzuschließen, welches Augustinus gegen die manichäische Lehre niederschrieb (1).

An den Beispielen des Victorinus und Felix erhellt, daß der Manichäismus, wenngleich zurückgedrängt und verschwindend, doch seine Fortpflanzungsfähigkeit noch nicht verloren hatte; ein Antrieb für Augustinus, auch noch als Bischof seine schriftliche Polemik gegen die Manichäer fortzusetzen. Nächst Mani selbst waren Adimantus und Faustus die Häupter der Haeresie. Die Schriften dieser drei Männer waren die befruchtenden Quellen der manichäischen Secte. Aus Manis Schriften ertönte, mit phantastischer Poesie verbunden, die Orakelstimme eines Sehers, der zur Anschauung göttlicher Dinge begnadigt schien. Adimantus

(1) De actis cum Felice Manichaeo libri duo (opp. tom. VIII.). ep. 79.

aber und Faustus verstärkten durch ihre unterwühlende Polemik die Worte des Meisters. Adimantus hatte in seinen Anthithesen einen unauflöslichen Widerspruch zwischen dem alten und neuen Testamente nachzuweisen und dadurch das Fundament der Kirchenlehre zu erschüttern gesucht. Faustus war auf diesem Wege weitergegangen, hatte auch das neue Testament zum Gegenstand seiner Angriffe gemacht, und seiner — freilich nur oberflächlichen — Dialektik durch bestechende Beredsamkeit und beißenden Sarkasmus einen scharfen Stachel gegeben. Gegen die Antithesen des Adimantus hatte Augustinus schon als Presbyter eine Apologie verfaßt, aber noch keine Schrift Manis oder des Faustus widerlegt. Jetzt wünschte er ebenfalls nach diesen Seiten seine Polemik gegen den Manichäismus zu vervollständigen, um der von ihm verabscheuten Haeresie die nährenden Zuflüsse abzuschneiden.

Unter den Schriften Manis ragte der „Brief des Fundaments" hervor. Aus diesem Briefe wurden die Auditoren unterrichtet und empfingen darnach den Namen „Illuminaten." An diesem Briefe gedachte Augustinus eine umfassende Kritik des Manichäismus zu entwickeln, und zwar in einer Weise, welche sowohl seiner eignen Gesinnung entsprach, als auch zu den Herzen der Gegner am meisten den Weg finden konnte. Denn als er sein Buch gegen Manis „Grundbrief" beginnen wollte [1], zog sein eigener Entwickelungsgang an seiner Seele vorüber, seine eigenen Irrthümer, unter denen dennoch der Sehnsuchtszug nach Erkenntniß fortgelebt hatte, sein Ringen nach Wahrheit, die an ihm offenbar gewordene göttliche Langmuth, und auch die menschliche Geduld und Liebe, welche ihm während seines Irrens und Kämpfens aus der Kirche entgegengekommen war, und nicht abgelassen hatte, für ihn zu hoffen und ihn zurückzurufen; und mit bewegtem Gemüthe schrieb er die Worte: „mögen gegen euch jene wüthen, die nicht wissen, wie mühsam die Wahrheit

---

[1] Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti, liber unus (opp. tom. VIII.).

gefunden wird und wie schwer der Irrthum vermieden wird. Mögen gegen euch jene wüthen, die nicht wissen, ein wie Seltenes und Hohes es ist, die Phantasiegebilde mit dem klaren Lichte eines frommen Geistes zu besiegen. Mögen gegen euch jene wüthen, die nicht wissen, wie schwer das Auge des innern Menschen zum Anschauen seiner Sonne geheilt wird, nicht jenes Himmelskörpers, den ihr verehrt und der auf die fleischlichen Augen der Menschen und Thiere seine leuchtenden Strahlen herabsendet, sondern jener Sonne, von welcher geschrieben ist durch den Propheten: „mir ist aufgegangen die Sonne der Gerechtigkeit;" und von welcher das Evangelium verkündigt: „er war das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt." Mögen gegen euch jene wüthen, die nicht wissen, welche Seufzer dazu gehören, damit nur einigermaßen zur Gotteserkenntniß emporgestrebt werde. Mögen endlich gegen euch jene wüthen, die niemals von einem solchen Irrthum getäuscht sind, als von welchem sie euch getäuscht sehen. Ich aber, der ich erst dann, nachdem ich lange und weit umhergetrieben war, den Aufblick zu jener Klarheit, die nicht durch Erzählung eitler Fabeln erreicht wird, wieder gewinnen konnte, ich Elender, der ich die aus mancherlei Meinungen und Irrthümern zusammengehäuften Einbildungen meines Geistes zuletzt kaum noch mit Hülfe des Herrn zu überwinden vermochte, ich, der ich erst so spät dem gnadenreichen, mit solcher Milde mich zu sich rufenden und einladenden Arzte mich unterworfen habe, um die Finsterniß meiner Seele entfernen zu lassen, ich, der ich so lange mit Thränen mich darnach gesehnt habe, daß sich das unwandelbare heilige Wesen, verkündigt durch das einstimmige Zeugniß der Schrift, mir doch innerlich offenbaren möge, ich endlich, der ich alle jene Erdichtungen, welche euch mit den Banden langer Gewohnheit umstrickt halten, angelegentlich aufgesucht, aufmerksam angehört, unbedachtsam geglaubt, mit Beharrlichkeit Anderen zur Ueberzeugung gemacht, und wiederum gegen Andere hartnäckig und eifrig vertheidigt habe; — ich kann nicht gegen euch wüthen, sondern so wie ich mich selbst einst ertragen habe, muß ich auch

euch jetzt tragen, und gegen euch dieselbe Geduld beweisen, welche meine Brüder einst an mir bewiesen haben, als ich streitsüchtig und in eurer Lehre verblendet umherirrte."

Augustinus bat die Manichäer, ihm ein unparteiisches Gehör zu schenken. Er wolle sich in seiner Schrift auf den Standpunkt stellen, daß er nach der Erkenntniß der Wahrheit erst suche und dieselbe vielleicht bei den Manichäern finden könne. Werde ja doch von ihnen die Erkenntniß der Wahrheit verheißen, und freilich könnten sie auch nur dann, wenn sie die Erkenntniß mitzutheilen vermöchten, die Zustimmung ihrer Lehre von ihm erwarten, indem sie doch wohl einsehen müßten, daß, sofern sie ihre Verheißung nicht erfüllen könnten und der Standpunkt des Glaubens sein Recht behalte, die Autorität, auf welcher der Glaube der Kirche ruhe, nicht bei ihnen gefunden werde. Augustinus ging dann den Anfang des Briefes genau und ausführlich durch. Das manichäische Losungswort war: „nicht glauben, sondern wissen." Aber sogleich die ersten Worte des Briefes, der Anspruch Manis auf apostolische Autorität, schienen sich an den Glauben zu wenden. Augustinus hatte schon vorher die Momente dargelegt, durch welche sein kirchlicher Glaube bedingt sei, und entnahm jetzt abermals Veranlassung zu der Erörterung, daß die Manichäer nur durch Vernunftgründe ihn bewegen könnten, ihrer Lehre Glauben zu schenken. Denn wollten sie sich etwa auf das Evangelium berufen? Der Glaube an das Evangelium beruhte wieder auf der Autorität der Kirche. In diesem Zusammenhange schrieb Augustinus das berühmte Wort: „ich würde dem Evangelio nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche bestimmte." „Laßt deshalb," sagte er, „entweder alle Schriften bei Seite und überzeugt mich mündlich von der Wahrheit auf solche Weise, daß mir der Zweifel benommen wird, oder zeigt mir Schriften, die nicht anmaßlich mir vorschreiben, was ich glauben soll, sondern mir darbieten, was ich lernen kann. Vielleicht wird mir geantwortet, daß eben dieser Brief von solcher Art sei. So will ich denn nicht länger

an der Schwelle desselben stehen bleiben, wir wollen seine innere Beschaffenheit prüfen."

Aber in der Schilderung der beiden Reiche war nichts gesagt, was darauf Anspruch machen konnte, Erkenntniß mitzutheilen. In dem Tone göttlicher Offenbarung ward über das Wesen des Guten und des Bösen, sowie über den ewigen Gegensatz der guten Substanz und der bösen Substanz gesprochen. Die Schilderung enthielt keine logische Entwickelung aus den Grundwahrheiten des Denkens und enthielt auch nur sehr unvollkommene Anklänge an das Wahrheitsgefühl des Gemüths, entwarf dagegen phantastische Anschauungen, die alsbald sich auflösten, wenn sie mit der Schärfe des Denkens und mit umsichtiger Naturbetrachtung geprüft wurden. Augustinus zeigte dies, und unter seinen Widerlegungen nimmt, wie auch sonst so oft, die Nachweisung, daß durch die manichäische Lehre die religiöse Grundanschaunng von der Unendlichkeit Gottes nicht befriedigt werde, und das Böse nicht Substanz, sondern das Gegentheil der Substanz, mithin Nichtsubstanz sei, die erste Stelle ein. Er macht dabei die Bemerkung, daß Mani wohl nicht in seinen Irrthum gerathen wäre, wenn er der Frage nach dem Ursprunge des Bösen die Frage nach der Beschaffenheit des Bösen vorangestellt hätte. „Voreilig fragte er, woher es sei, da er nicht zuvor gefragt hatte, was es sei; und so mußten ihm eitle Phantasiegebilde begegnen, von welchen ein Geist, der sich viel an sinnlichen Eindrücken nährt, schwer sich frei macht." Endlich betrachtet Augustinus das Böse noch unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Zulassung. Denn obgleich das Böse weder als ein dem Wesen Gottes entgegengesetztes Wesen, noch als etwas durch den göttlichen Schöpferwillen positiv Hervorgerufenes aufgefaßt werden konnte, so war es doch, in so fern es an das von Gott Geschaffene, zufolge dem Maaß des verliehenen Daseins, oder vermittelst der Selbstbestimmung des kreatürlichen Willens sich anschloß, in der Gesammtheit der göttlichen Weltordnung enthalten. Augustinus sagt: „warum denn, sprichst du, hebt die Entartung auf, was der Natur von Gott verliehen ist?

Die Entartung hebt dies nur dann auf, wenn Gott es zuläßt; und er läßt es zu, wenn es nach seiner Weisheit ordnungsgemäß und gerecht ist, sei es hinsichtlich der Stufen des Daseins, oder dessen was die Seelen verdient haben. Denn auch die einzelnen Wortklänge der Stimme gehen vorüber und verschwinden in Schweigen, und dennoch besteht unsre Rede aus nach einander verschwindenden und auf einander folgenden Worten, und wird angemessen und lieblich durch die eintretenden Intervallen accentuirt. Ebenso auch verhält es sich mit der untergeordneten Schönheit der körperlichen Naturen. Sie vollendet sich im Vorübergehen der Dinge, und wird durch den Tod des sterblich Gebornen accentuirt. Wenn unser Sinn und Gedächtniß die Ordnung und jegliche Weise dieser Schönheit umfassen könnte, so würden wir an ihr so großes Wohlgefallen haben, daß wir den Untergang nicht mehr als Entartung bezeichnen würden. Dadurch aber, daß wir gegenwärtig bei dieser Schönheit leiden, indem das Zeitliche, welches wir lieb haben, uns verläßt, empfangen wir die Strafe unsrer Sünden, und werden angemahnt das Ewige zu lieben." Die Güte Gottes an allen Geschöpfen zu preisen, der Liebe zu dem Schöpfer jegliche Liebe zu dem geschaffenen Wesen unterzuordnen, das Auge des Geistes zur Anschauung des göttlichen Wesens reinigend durch den Glauben vorzubereiten, die Einmischung sinnlicher Vorstellungen in den Gedanken an Gott zu vermeiden, dazu schließlich noch ermahnte Augustinus, als er das erste Buch dieser Widerlegungsschrift beendigte.

Er beabsichtigte, demselben noch mehrere Bücher folgen zu lassen, und mit gleicher Ausführlichkeit den übrigen Theil des Briefes zu bekämpfen. Zu diesem Zwecke machte er sich kurze Aufzeichnungen, welche ihm bei späterer Fortsetzung der Widerlegung zu Anhaltspunkten dienen sollten. Aber die Fortsetzung unterblieb.

Kein Bruchstück, wie die oben erwähnte Schrift, ist das Werk gegen den Faustus [1]. Eine Schrift des Faustus, in

---

[1] Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII. (Opp. tom. VIII.)

welcher das alte Testament angegriffen und die Fälschung des neuen Testaments behauptet wurde, war in dem nächsten Kreise Augustins bekannt geworden und gelesen. Dringend ward Augustinus um eine Widerlegung gebeten und er hielt sich verpflichtet diesen Wunsch zu erfüllen, „damit," wie er sagt, „alle Leser seiner Beantwortung erkennen möchten, daß Scharfsinn und Beredsamkeit eines Menschen, dessen Schritte nicht der Herr leite, eitel und nichtig seien." Die Schrift des Faustus ist allerdings aus jener Zeit ein merkwürdiges Zeugniß der Polemik gegen die heilige Schrift und die Kirchenlehre. Faustus hatte die Absicht, die Waffen des Adimantus noch zu vervollständigen, auch mangelt es seiner Schrift nicht an Scharfsinn, aber es mangelt ihr an sittlichem Ernst und unpartheiischem Wahrheitssinn. In spielender Leichtigkeit, untermischt mit leichtfertigem Spott, fließt die Rede fort. Dieser Leichtfertigkeit entspricht auch die Ordnungslosigkeit. Keinem festen Plane folgend, enthält die Schrift des Faustus polemische Excurse, die an zusammenhanglos hingeworfene Fragen und Bemerkungen im Sinne der Gegner, gleichsam als an Stichworte kirchlicher Polemik sich anschließen."

Faustus beginnt mit einer Polemik gegen die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Bei dem ersten Evangelisten lasse sich deutlich bemerken, daß derselbe von der Geburt Jesu redend, nicht die Menschwerdung des Sohnes Gottes bezeichnen wolle, sondern der Evangelist nehme an, daß die Verbindung des Sohnes Gottes mit dem Menschensohn während der Taufe eingetreten sei, in Art einer Wiedergeburt, ähnlich der neuen Geburt bei der Bekehrung aus dem Heidenthum. Fern jedoch sei es von den Manichäern, dieser, obgleich der Kirchenlehre noch vorzuziehenden, Ansicht beizustimmen. Stehe ja das Selbstzeugniß des Erlösers entgegen, daß er nicht von der Welt sondern vom Vater ausgegangen und vom Himmel herabgestiegen sei, und erkenne er ja nur ein Band der Verwandtschaft mit denen an, welche den Willen des Vaters im Himmel zu erfüllen strebten. In dieser Erfüllung bestehe die wahrhafte Aufnahme des Evangeliums, die nur bei den Manichäern gefunden

werde. Faustus sagt: „fragst du mich, ob ich das Evangelium annehme, da ich die Gebote desselben halte und dadurch beweise, daß ich es angenommen habe? oder habe ich dich zu fragen, ob du es annimmst, da keinerlei Merkmale für deine Annahme des Evangeliums zeugen? Vater und Mutter, und Gattin und Kinder und alles Andere, wie mir durch das Evangelium befohlen wird, habe ich verlassen, und du fragst, ob ich das Evangelium annehme? Aber vielleicht weißt du noch nicht, worin das Evangelium besteht. Das Evangelium ist nichts anderes als die Verkündigung und das Gebot Christi. Ich habe Silber und Gold verschmäht und trage kein Geld mehr in meinem Gürtel, begnüge mich mit der täglichen Speise, sorge nicht für den morgenden Tag, beunruhige mich weder um Nahrung noch um Kleidung; und du fragst mich ob ich das Evangelium annehme? Du siehst einen Armen, du siehst einen Sanftmüthigen, du siehst einen Menschen von reinem Herzen, einen Leidtragenden, einen Hungernden, einen Durstenden, einen um der Gerechtigkeit willen Verfolgung und Haß Erduldenden; und du zweifelst ob ich das Evangelium annehme? Aber du sprichst: Das Evangelium annehmen heißt nicht allein die Gebote desselben thun, sondern auch Allem glauben, was in dem Evangelio geschrieben ist, und darunter ist das Erste dieses, daß Gott geboren ist. Nun denn, weil du es so willst, so wollen wir einmal voraussetzen, daß der Glaube zwei Theile enthalte, nämlich theis bestehe im Wort, das heißt in dem Bekenntniß von der Geburt Christi, theils aber im Werk, nämlich in dem Halten der Gebote. Sieh also, einen wie viel höheren und schwierigeren Theil ich mir auserkoren habe, und einen wie viel niedrigeren und leichteren Theil du für dich erwählt hast. Nicht ohne Grund strömt deshalb die Menge dir zu und weicht von mir zurück, weil sie nicht weiß, daß das Reich Gottes nicht im Worte, sondern in der Kraft besteht. Warum denn belästigst du mich, der ich mich dem schwereren Theil des Glaubens unterzogen, und dir, als dem Schwachen, den leichteren Theil überlassen habe? Aber, sprichst du, zur Erlangung des Heils halte ich den Theil, den

du verlassen hast, für den wirksameren und geeigneteren, nämlich das Bekenntniß, daß Christus geboren sei. Wohlan, so wollen wir Christum selbst fragen, und aus seinem Munde die Bedingung unseres Heils kennen lernen. Wer, o Christus, wird in dein Reich eingehen? Er antwortet: „wer den Willen thut meines Vaters im Himmel.“ Doch auch noch eine andere Seligpreisung ist uns zugesprochen, die wir bekennen Christum den Sohn des lebendigen Gottes. Das bezeugt Jesus mit eigenem Munde, indem er zu Petrus sagt: „Selig bist du, denn Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel.“ Da die Manichäer sich besonders an die Schriften des Apostels Paulus anschlossen, und aus diesen den vermeintlichen Judaismus der Kirche zu bekämpfen suchten, so konnte Faustus den Einwurf, daß ebenfalls in den paulinischen Briefen die Menschwerdung Christi vorausgesetzt sei, nicht unberücksichtigt lassen. Er sagt dagegen: „nimmer möchte ich glauben, daß der Apostel sich selbst widersprochen, oder bald diese, bald jene Ansicht von unserm Herrn gehegt habe. Aber weil euch jener Einwurf beliebt und ihr nie ohne Aerger hören könnt, daß in den Schriften des Apostels untergeschobene Stellen vorhanden seien, so wisset, daß wir auch noch eine andere Antwort in Bereitschaft haben. Daß Paulus ebenso wie die übrigen Apostel Jesum für den Sohn Davids hält, scheint seine frühere Ansicht gewesen zu sein. Nachdem er aber das Irrthümliche dieser Ansicht erkannt hatte, wiederrief und verbesserte er sie, und schrieb an die Corinther: „wir kennen Niemand nach dem Fleisch, und wenn wir auch vormals Christum nach dem Fleisch gekannt haben, so doch jetzt nicht mehr.“ Aber ich sage dies gegen eure Verstocktheit. Fern sei es übrigens von dem Apostel, daß er niedergerissen haben sollte, was er auferbaut hatte. Wenn er jedoch früher jene Ansicht hegte, so hat er sie später verbessert. Oder wenn die Annahme nicht statthaft ist, daß er jemals etwas gesagt habe, was der Verbesserung bedürftig gewesen wäre, so ist jene Ansicht auch nie von ihm ausgesprochen worden.“

Eben so sehr, als die Lehre von der Geburt Christi, be-

kämpfte Faustus auch die Lehre von dem Tode Christi. Seine eigne Ansicht sprechen die Worte aus: „so wie Christus, da er ein Gleichniß der menschlichen Natur angenommen hatte, von Anfang an alle Schwachheiten und Leidenszustände der menschlichen Natur nachahmte, war es endlich auch nicht unangemessen, daß er, um die Besiegelung der Erlösung zu bezeichnen, zu sterben schien." Den Einwurf, den Faustus sich von den Gegnern machen läßt: „wenn Jesus nicht geboren ist, wie ist er denn gestorben?" sieht er als einen verfehlten dialektischen Versuch an, und antwortet mit der Gegenfrage: „wie konnte denn Elias unsterblich sein, obgleich er ein Mensch war?" Dann sagt er weiter: „aber ihr glaubt, so weit es euch beliebt, und so weit ihr nicht glaubt, wollt ihr auf die Natur der Dinge zurückgehen. Der Natur der Dinge ist es eben so wenig entsprechend, daß ein Unsterblicher stirbt, als daß ein Sterblicher nicht stirbt. Außerdem muß daran erinnert werden, daß, wenn die Frage, was naturgemäßer Weise von jemandem geschehen könne, gestellt wird, diese Frage auf Alles was Jesus gethan hat, und nicht nur allein auf seinen Tod angewandt werden muß." Spottend fügt er dann hinzu: „Dies sei euch jetzt von uns geantwortet, weil es euch gefällt, euch mit Gründen zu befassen, fremde Waffen zu handhaben, und euch in der Dialektik zu versuchen, sonst räumen wir euch eben so wenig den Tod Jesu als die Unsterblichkeit des Elias ein."

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich die Ansicht, die Faustus sich über die neutestamentlichen Schriften gebildet hatte. Nach seiner Meinung war in denselben die Wahrheit des neuen Testaments mit Irrthümern gemischt, theils in Folge des noch nicht hinlänglich geläuterten Standpunkts der Verfasser, theils auch in Folge von Textesverfälschungen. Noch schroffer stellte er sich gegen das alte Testament. Dieses und die Geschichte des Volkes, deren Ausdruck es war, betrachtete er durchgängig als einen Abfall von der Wahrheit, mit Ausnahme weniger Stellen, in welchen er durchschimmernde Spuren der Lichtnatur anerkannte. Auf die Frage, ob er das neue Testament annehme,

hatte er bejahend geantwortet; auf dieselbe Frage hinsichtlich des alten Testaments antwortete er verneinend. Nach dem Vorgange des Adimantus suchte er nachzuweisen, daß sich das neue Testament in entschiedenem Gegensatz zum alten Testament befinde. Der Christ habe von den Verheißungen des alten Testaments nichts zu beanspruchen. Denn die alttestamentlichen Verheißungen seien nur denen, welche den alttestamentlichen Satzungen gehorsam sein würden, zugesprochen worden; auch werde ein Christ ohnehin als Erbe des Himmelreiches und des unvergänglichen Lebens auf jene Verheißungen vergänglicher Güter Verzicht leisten. Ein Lappe von neuem Tuch vertrage sich nicht mit einem alten Kleide; das neue Wesen des Christenthums verstatte keine Vermengung mit dem alten Wesen des Hebraismus. Tadelnswerth schon sei es, wenn von Christen aus dem Judenthum die jüdischen Satzungen wieder auf den christlichen Standpunkt übertragen würden, noch tadelnswerther aber, wenn Christen aus dem Heidenthum dem jüdischen Joche, welches ihnen durch ihre Geburt nicht auferlegt war, sich unterzögen. „Denn," sagt Faustus, „schmählich ist es in die Knechtschaft zurückzugehen, schmählicher noch in die Knechtschaft zu gehen." „Die Apostel, im Judenthum geboren, haben um des Christenthums willen das Judenthum verlassen. Dürfen denn Christen von heidnischer Abstammung das beobachten wollen, was die Apostel gemieden haben?" Aber das alte Testament, läßt Faustus sich von den Gegnern erwidern, ist der Boden der Weissagung für das neue Testament, und deshalb von großer Bedeutung für den Glauben. — Spottend antwortet er: „ihr pflegt ja zu lehren, daß alles sorgfältige Forschen vermieden werden müsse, da der christliche Glaube vollkommen einfältig sei. Was zerstört ihr denn die Einfalt des Glaubens, und wollt ihn durch Zeugnisse, noch dazu durch jüdische Zeugnisse unterstützen? oder wenn euch eure erste Meinung mißfällt, welches Zeugniß darf euch alsdann so glaubwürdig sein als Gott selbst, der unmittelbar durch eine Stimme vom Himmel seinen Sohn verkündigt hat?" Dann sucht er den Einwurf zu entkräften.

Wenn wirklich Weissagungen auf Christum in dem alten Testamente vorhanden seien, so seien dieselben vor dem Glauben für die Heiden wenigstens ohne Werth, nach dem Glauben überflüssig; mit andern Worten: der Unglaube glaubt auch den Weissagungen nicht, und der Glaube bedarf ihrer nicht mehr. — Aber auch vergeblich sei es, in dem alten Testamente nach Weissagungen auf das neue Testament zu suchen. Nicht die Entdeckung des Zusammenhanges zwischen Weissagung und Erfüllung, sondern die Auffindung von Gegensätzen sei das Ergebniß der Forschung. Faustus versichert, daß ihm bei dieser Bemerkung alles Partheiinteresse fern liege. Denn warum er nicht, unbeschadet seines Standpunktes, die alttestamentliche Weissagung anerkennen könnte? „Wer," sagt er, „möchte nicht wünschen, von allen Dornen Blumen, oder von allen Kräutern Früchte zu lesen? oder wem wäre es widerwärtig, wenn in allen Meerestiefen Perlen, und in allen Erdarten Edelsteine zu entdecken wären? oder wenn der Genuß des Meerfisches nicht schädlich, der Genuß aber des Meerwassers schädlich ist, und die Menschen das ihnen Nützliche sich anzueignen und das Schädliche zu verschmähen wissen, sollte es denn auch uns nicht freistehen, einen für uns verderblichen religiösen Cultus zu verwerfen und aus dieser Religion lediglich nur die Weissagungen von Christo uns anzueignen?" Doch abermals spricht er dann seine Ueberzeugung aus, daß in dem alten Testamente, anstatt der angeblichen Weissagungen, Gegensätze zu dem neuen Testamente enthalten seien, und sucht diese Behauptung durch Einzelnes zu begründen. Aber durch Aussprüche Christi ward dem alten Testamente Zeugniß gegeben. Faustus erwidert: die Gegensätze zwischen den beiden Testamenten seien nicht wegzuleugnen, und würden auch von der Kirche, die viele Vorschriften des alten Testamentes nicht beobachte, thatsächlich anerkannt. Da nun Christus nicht Falsches gesagt haben könne, so bleibe nur die Wahl zwischen einer zwiefachen Annahme, daß entweder von den alttestamentlichen Schriftstellern vieles Falsche in die Geschichte des alten Testaments hineingetragen sei, oder daß die

jenes Zeugniß enthaltenden Worte untergeschoben seien. Gewiß gab Faustus dieser letztern Annahme den Vorzug. Er berührt dabei die kirchliche Erwiderung, daß es Willkühr sei, bei den neutestamentlichen Schriften einen Sichtungsproceß anzustellen, nur Einiges anzunehmen und Anderes zu verwerfen. Aber stehe nicht zwischen dem Weizen das Unkraut? und hätten nicht auch die Gegner sich aus dem alten Testament nur Weniges angeeignet? dürfe man etwa bei dem Testamente des Vaters über Vieles hinweggehen, und nur von dem Testamente des Sohnes nichts aufgeben? Oder wenn erwidert werde, daß Christus den Schlüssel zur rechten Auffassung des alten Testaments und zur Unterscheidung in dem alten Testament dargereicht habe, dürfe dann nicht auch behauptet werden, daß der von Christo verheißene Paraklet die rechte Auffassung des neuen Testaments gelehrt habe? So hält sich denn Faustus berechtigt, auch an das neue Testament einen kritischen Maaßstab anzulegen. Das Kriterium ist ihm die von dem Paraklet erleuchtete Vernunft, in welcher die Idee des Göttlichen wieder lebendig geworden und das geistige Auge zur Auffassung des göttlichen Wesens Christi tüchtig gemacht sei; dadurch werde in der Erkenntniß das Licht von der Finsterniß geschieden, und die dualistische Lehre von den beiden Naturen als das Fundament der wahren Religion dargestellt. Die Forderung, nur einfach zu glauben und nicht zu zweifeln, weist Faustus mit Verachtung von sich. Jesus ging auf den Zweifel des Thomas ein. Er zeigte ihm die Wundmale, um ihn von seinem Zweifel zu heilen. — Aber er sprach doch auch zu Thomas: „selig sind, die nicht sehen und doch glauben." — Faustus erwidert: „wenn du meinst, daß dies deshalb gesagt sei, damit wir ohne Vernunft und Urtheil alles und jedes glauben sollen, so sei du in deiner Sinnlosigkeit selig; ich werde mir daran genügen lassen, daß ich mit Vernunft eine Seligpreisung mir aneignen darf."

Die Bemerkung, daß die Manichäer stärker in der Polemik als in der Apologetik waren, findet auch auf die Schrift des Faustus Anwendung. Faustus äußert nur ganz kurz, daß von

den Manichäern die Lehre der göttlichen Trinität bekannt werde. Die Wohnung des Vaters sei das höchste Urlicht, bezeichnet von dem Apostel Paulus als ein Licht, dahin niemand kommen könne; das Wesen des Sohnes bestehe in dem sichtbaren Lichte, in der Sonne, so fern Christus die Kraft Gottes, in dem Monde, so fern Christus die Weisheit Gottes von dem Apostel genannt werde. Das Wesen des Geistes sei enthalten in dem Luftkreise, aus dessen Kraft und Ausströmung die Erde göttliche Lebenskraft empfange und den leidenden Jesus hervorbringe, das Leben und Heil der Menschen, dessen Kreuz in allen Gewächsen der Erde aufgerichtet sei. Eine vereinzelte Spur dieses Naturcultus erblickt Faustus in der Kirchenlehre von dem Abendmahl. Er weist den Vorwurf zurück, daß der Manichäismus eine Abzweigung des Heidenthums sei. Im Gegentheil, bemerkt er, seien Judenthum und Kirchenglaube Abzweigungen des Heidenthums, denn in Beiden sei die heidnische Grundanschauung von der göttlichen „Monarchie“ festgehalten, und auch der Cultus sei im Wesentlichen heidnisch geblieben. Mithin gebe es eigentlich nur zwei Religionen, die wahre und die falsche, den Manichäismus und das Heidenthum; die erstere beruhend auf dem Dualismus, die letztere auf dem Monarchismus. Mit solcher Entschiedenheit an dem Dualismus festhaltend, lehnt Faustus dennoch die Folgerung ab, daß von den Manichäern zwei Götter gelehrt würden, wenn hin und wieder von ihnen auf das böse Princip der Name „Gott“ übertragen werde. Er beruft sich auf den Apostel Paulus, welcher ebenfalls von dem Gott dieser Welt rede. Warum den Manichäern eine Consequenz machen, die dem Apostel nicht gemacht werde? Uebrigens werde von ihnen das böse Princip gewöhnlich als Hyle bezeichnet, und die Behauptung der Gegner, daß der Dualismus die Lehre von zweien Göttern sei, erscheine eben so widersinnig, als wenn behauptet werde, daß Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zwei Gerechtigkeiten seien. Den Vorwurf endlich, daß von den Manichäern die Unendlichkeit Gottes geleugnet werde, meint Faustus den Gegnern zurückgeben zu können. Denn ob nicht dadurch, daß Gott der Gott Abrahams, Isaaks

und Jakobs genannt werde, die Vorstellung von einer Beschränktheit des göttlichen Wesens hervorgerufen werden müsse? „Uebrigens," bemerkt er, „wenn gefragt wird, ob der höchste und wahre Gott unendlich sei oder nicht, so kann uns der Gegensatz des Guten und Bösen hierauf eine kurze Antwort geben. Wahrlich Gott ist unendlich, wenn es nichts Böses giebt; er hat jedoch ein Ende, wenn es ein Böses giebt. Nun giebt es aber ein Böses. Folglich ist Gott nicht unendlich, denn dort fängt das Böse an, wo das Ende des Guten ist." —

Dies ist, nach leitenden Gesichtspunkten geordnet, der wesentliche Inhalt der merkwürdigen Schrift, welcher Augustinus eine ausführliche und vollständige Widerlegung entgegenstellen wollte. In Betreff angeblicher Widersprüche der heiligen Schrift sagt er: „nicht lieben die Heiligen denjenigen, der sich nur an einige von ihnen anschließen und ihre Mitgenossen verleugnen will. Denn sie freuen sich der Einheit und sind Eins in Christo. Und ob auch der Eine Anderes sagt als der Andere, oder der Eine sich anders ausspricht als der Andere, so sagen sie doch alle Wahres und in keiner Weise einander Widersprechendes, wenn nur ein frommer Leser sich ihnen naht, sanftmüthigen Sinnes liest, und nicht mit haeretischem Geiste suchen will, worüber er streite, sondern mit frommem Herzen erforschen, wodurch er sich erbaue." Gegen die Behauptung, daß die neutestamentlichen Schriften verfälscht seien, sagt Augustinus: „so unbesieglich ist, was aus den heiligen Büchern gegen euch angeführt wird, daß euch nur die Antwort übrig bleibt: jene Bücher seien verfälscht. Auf welche schriftliche Autorität kann alsdann noch hingewiesen, welches heilige Buch kann alsdann noch aufgeschlagen, welche Schriftstelle alsdann noch benutzt werden um eure Irrthümer zu widerlegen, wenn jene Antwort zugelassen und irgendwie für gewichtig gehalten wird? Etwas anderes ist es, die Bücher selbst nicht anzunehmen, und sich durch dieselben durchaus nicht für gebunden zu erachten, wie es die Heiden mit allen unsern Büchern, die Juden mit dem neuen Testamente machen, und wir selbst mit euren Büchern und den

Schriften anderer Haeretiker, oder auch mit den Apokryphen. Etwas Anderes also ist es, sich durch die Autorität einzelner Bücher oder Menschen nicht gebunden zu fühlen, und etwas Anderes, zu sagen: jener heilige Mann hat freilich nur Wahres geschrieben und jener Brief rührt von ihm her, aber in dem Briefe ist Manches untergeschoben. Wenn dir dann erwidert wird: beweise es! — so gehst du nicht auf richtigere Exemplare, auch nicht auf zahlreichere oder ältere Handschriften, oder auf die Ursprache zurück, sondern du sprichst: daraus beweise ich, daß dieses von ihm ist und jenes nicht, weil das Erstere mit meiner Ansicht übereinstimmt und das Letztere nicht. Du selbst also bist die Richtschnur der Wahrheit? Was gegen dich spricht, ist also nicht wahr? Wie nun, wenn nun ein Anderer auftritt und erwidert: umgekehrt, das Erste, was für dich spricht, ist falsch, das Letztere aber, was gegen dich spricht, ist wahr; — was willst du dann anfangen, außer dich etwa auf ein anderes Buch berufen, dessen Inhalt zu Gunsten deiner Ansicht aufgefaßt werden kann? Wenn du dieses thust, so wirst du nicht in Betreff eines Theils sondern des Ganzen den Widerspruch hören: es ist falsch! Wohin willstdu dich dann wenden? wie willst du den Ursprung und das Alter des von dir vorgebrachten Buches beweisen? welche Reihenfolge der Ueberlieferung willst du als Zeugniß anführen? denn, so bald du einen solchen Versuch machen wolltest, würdest du ebenfalls in dieser Beziehung die Macht sehen der katholischen Kirche, die von den Apostelsitzen bis auf den heutigen Tag durch die Reihenfolge der Bischöfe und durch die Uebereinstimmung so vieler Völker bezeugt wird. Wenn die Zuverlässigkeit der Handschriften in Frage stände, — wie dies in Betreff weniger, den Schriftstellern wohlbekannter Stellen der Fall ist, — so müßte entweder aus den Handschriften jener anderen Gegenden, aus welchen uns die Lehre selbst überliefert ist, der Zweifel gehoben werden, oder wenn auch dort Verschiedenheit der Lesarten obwaltete, so müßte der Mehrzahl der Handschriften vor der Minderzahl der Vorzug eingeräumt, oder aus den älteren Handschriften gegen die jüngeren entschieden

werden. Auf solche Weise untersuchen diejenigen, die aus den heiligen und durch so große Autorität bestätigten Schriften zum Zweck der Erbauung, nicht zum Zweck des Zankes etwas erforschen wollen. In Betreff unsrer eignen Bücher kann gesagt werden, daß sie manches enthalten, was mit der tieferliegenden Wahrheit nicht übereinstimmt und später von uns verbessert worden ist. Denn unsre Bücher sind nicht in der Macht gebietender Autorität, sondern in dem Streben nach fortschreitender Erkenntniß geschrieben. Denn wir gehören zu denen, von welchen der Apostel sagt: „und wenn ihr etwas anderes meinet, so wird Gott auch das euch offenbaren." Schriften dieser Art sind nicht mit Glaubensnothwendigkeit, sondern mit Urtheilsfreiheit zu lesen. Anders jedoch verhält es sich mit der erhabenen kanonischen Autorität des alten und neuen Testaments, die aus den Zeiten der Apostel bestätigt und vermittelst der Reihenfolge der Bischöfe und der Fortpflanzung der Kirchen auf einen so erhabenen Standpunkt erhöht ist, daß sich ihr alles gläubige und fromme Streben nach Erkenntniß unterordnet. Wenn uns in den heiligen Schriften etwas Unverständliches begegnet, so dürfen wir nicht sagen: der Verfasser hat die Wahrheit nicht ergriffen; sondern entweder: die Handschrift ist verfälscht; oder: der Ausleger hat geirrt; oder: du verstehst es nicht. Wenn auch in den späteren Schriften, welche durchaus nicht den heiligen kanonischen Schriften gleichgestellt werden können, dieselbe Wahrheit gefunden wird, so haben sie doch bei weitem nicht dieselbe Autorität. Falls daher auch in ihnen manches deshalb mit der Wahrheit nicht übereinzustimmen scheint, weil es nicht richtig verstanden wird, so ist doch dem Leser oder Hörer sein freies Urtheil unbenommen. Er wird nicht getadelt, wenn er widerspricht oder seinen Glauben versagt, es sei denn, daß er durch sichere Vernunftgründe, oder durch die kanonische Autorität überwiesen werde. Wenn dagegen bei den heiligen kanonischen Schriften irgend ein Ausspruch durch den Kanon selbst als Ausspruch eines Propheten, oder eines Apostels oder eines Evangelisten erwiesen wird, so darf an der Wahrheit des Ausspruches

nicht gezweifelt werden; sonst wird nichts übrig bleiben, wodurch die menschliche Schwachheit geleitet werden kann, wenn die heilsame Autorität der kanonischen Bücher entweder gänzlich verachtet und zerstört, oder durchbrochen und verwirrt wird. Wieviel besser und frömmer werden die heiligen Schriften zu dem Zwecke durch forscht, daß aus der allseitigen Untersuchung ihre Uebereinstimmung erhellt, anstatt zum Theil angenommen und zum Theil verworfen zu werden, weil einem Menschen die Fähigkeit gebricht, eine Frage aufzulösen."

Eine Ergänzung zu diesen Grundsätzen enthalten die folgenden Worte, welche zeigen, daß Augustinus, während er durchaus an dem göttlichen Ursprung und an der normgebenden Autorität der heiligen Schrift festhielt, doch auch gegen die menschliche Seite der kanonischen Bücher sich nicht verschloß und in dieser Hinsicht das auch sonst überall anzuwendende Verfahren geschichtlicher Auffassung und Vermittelung in Anspruch nahm. „Aber die Evangelien, wird behauptet, befinden sich mit einander im Widerspruch. — Ihr leset mit böswilliger Absicht, und in eurer Thorheit erkennet ihr nicht, und in eurer Blindheit sehet ihr nicht. Denn war es etwas so Großes, die wesentliche Uebereinstimmung dieser Schriften zu erkennen, wenn Streitsucht euch nicht verdorben, sondern Frömmigkeit euch unterstützt hätte? Wer hat jemals, wenn er zwei über eine und dieselbe Sache berichtende Geschichtschreiber las, ihnen beiden oder einem von ihnen den Vorwurf der Täuschung gemacht, wenn der eine von ihnen etwas anführte, was der andere fortließ, oder wenn der eine unter Festhaltung des Wesentlichen den Bericht kürzer zusammenfaßte, jedoch der Andere dagegen Alles gleichsam zergliederte und nicht allein darstellte, w a s sich begeben habe, sondern auch w i e es sich begeben habe? Wie denn? vergessen wir, während wir lesen, wie wir zu reden pflegen? oder hätte die heilige Schrift mit uns anders als in unsrer Weise reden sollen? Wahrlich, ich wünschte nur, daß jemand von diesen eitlen Schwätzern, welche aus dergleichen Kleinlichkeiten den Evangelien verleumderischer Weise einen großen Vorwurf zu machen pflegen, eine und dieselbe Begebenheit wahrheitsgemäß und ohne die Absicht

zu täuschen zweimal erzählen möchte, und daß seine Worte sogleich niedergeschrieben und ihm alsdann vorgelesen würden; ob er nicht das eine Mal etwas mehr oder etwas weniger, oder in anderer Reihenfolge nicht allein der Worte sondern auch der Thatsachen gesagt hätte, oder ob er nicht als Worte eines Anderen etwas angeführt hätte, das dieser zwar nicht gesagt hatte, aber doch gewollt und gefühlt haben mußte; oder ob er nicht den wesentlichen Inhalt eines Ausspruchs, den er zuvor in ausführlicherer Gliederung dargelegt hatte, nachher kürzer zusammengefaßt hätte; — und wenn sonst noch etwa nach zuverlässigen Regeln ermessen werden kann, wie es geschehen mag, daß, wenn eine und dieselbe Sache von Zweien erzählt wird, oder vor Einem zweimal erzählt wird, zwar viele Unterschiede aber dennoch keine Widersprüche hervortreten, und eine große Mannichfaltigkeit aber dennoch keine Gegensätzlichkeit bemerkbar wird."

Auf die Bemerkungen des Faustus über Naturgemäßes und Naturwidriges erwidert Augustinus: „was der Natur gemäß und was gegen die Natur ist, das können Menschen, die so irren wie ihr, nicht erkennen. Wir bestreiten nicht, daß nach menschlichem Sprachgebrauch Manches als gegen die Natur seiend bezeichnet wird, was nur dem uns Sterblichen bekannten Naturlaufe entgegen ist. Gott aber, der Schöpfer und Gründer aller Naturen, thut nichts gegen die Natur. Denn das, was er, von welchem jegliches Maaß, jegliche Zahl und Ordnung der Natur herrührt, in der Natur thut, ist jedesmal das Naturgemäße. Indessen sagen wir nicht unangemessen, daß Gott etwas gegen die Natur thue, wenn er etwas gegen unsere Kenntniß der Natur thut. Denn Natur nennen wir den gewöhnlichen uns bekannten Naturlauf, und wenn Gott gegen diesen etwas thut, so sagen wir, daß es außerordentliche oder wunderbare Werke seien. Aber gegen jenes höchste und von der Erkenntniß der Gottlosen oder Schwachen fernliegende Naturgesetz thut Gott eben so wenig etwas, als er gegen sich selbst etwas thut. Das kreatürliche geistige und vernünftige Wesen, welchem auch die menschliche Seele angehört, sieht um so mehr ein, was geschehen

und nicht geschehen kann, je mehr es jenes unwandelbaren Gesetzes und Lichtes theilhaftig geworden ist. Je ferner es aber von diesem ist, desto mehr wundert es sich über das Außerordentliche, je weniger es erschaut von dem Zukünftigen."

Während Faustus in dem alten Testamente keine Hinweisung auf Christum zu finden meinte, sagte dagegen Augustinus: „wenn ich jene Bücher und Schriften mit sehnsüchtigem Verlangen durchwandere, so tritt mir überall auf ihren Blättern Christus entgegen, sei es in verhüllter Gestalt oder offenbar, und erquickt mich in dem Schweiße der menschlichen Verdammniß. Selbst dadurch, daß es mir öfter schwer wird ihn zu finden, macht er brünstig mein Verlangen, auf daß ich das Erforschte begierig aufnehmen und es in der Tiefe meines Herzens zu meinem Heil bewahren möge." Da Augustinus bei dieser Auffassung des alten Testaments ein so großes Gewicht auf die allegorische Erklärung legte, so wirft er die Bemerkung auf: „vielleicht dürfe jemand sagen, daß die bildliche Beziehung des alten Testaments auf Christum nichts weiter als eine geistreiche Künstelei sei," und erwidert dann: „das können vielleicht Juden oder Heiden sagen, den Christen jedoch tritt die apostolische Autorität entgegen mit den Worten: „solches alles widerfuhr ihnen zum Vorbilde." Auch möge man nur die allegorischen Deutungen Philos vergleichen und man werde sehen, welch ein Unterschied zwischen der bildlichen Auffassung ohne die Beziehung auf Christum obwalte. Auf die Aeußerung des Faustus, daß die alttestamentlichen Weissagungen für den Glauben werthlos seien, erwidert Augustinus: „ich wünschte, daß sie mir die Frage beantworten möchten, auf welches Zeugniß denn sie ihren Glauben an Christum würden gegründet haben? denn jener Stimme zu glauben fordert uns Faustus auf, der nicht will, daß wir einem menschlichen Zeugnisse von Christo glauben sollen; als ob die Kunde von jener Stimme ohne Vermittelung menschlichen Zeugnisses zu uns gelangt wäre! während es doch offenbar ist, daß wir durch solche Vermittelung die Kunde von ihr empfangen haben, und der Apostel sagt: „wie sollen sie aber anrufen, an

den sie nicht glauben? wie sollen sie aber glauben, von dem sie nichts gehört haben? wie sollen sie aber hören ohne Prediger? wie sollen sie aber predigen, wo sie nicht gesandt werden? wie denn geschrieben stehet: wie lieblich sind die Füße derer, die den Frieden verkündigen, die das Gute verkündigen.“ Sicherlich seht ihr, daß die Verkündigung der apostolischen Lehre von dem prophetischen Zeugniß begleitet wird. Denn damit das von den Aposteln Verkündigte nicht verachtet und für Erdichtung ausgegeben würde, ward nachgewiesen, daß es von den Propheten zuvor verkündigt sei. Sogar dem Zeugniß der Wunder würden sonst gar manche, welche jetzt durch das prophetische Zeugniß zurückgehalten werden, mit der Behauptung entgegentreten, daß die Wunder nichts weiter als Zauberkünste seien. — Die Kirche aber lehrt, daß zuvörderst das christliche Gemüth durch einfachen Glauben genährt werden müsse, damit es fähig gemacht werde das Höhere und Ewige zu erkennen. In unserm einfachen Glauben haben wir die Ueberzeugung, daß uns, bevor wir die überschwengliche Erkenntniß der Liebe Christi in uns aufnehmen und mit allerlei Gottesfülle erfüllt werden können, nicht ohne Ursache der Zustand seiner Niedrigkeit, seine menschliche Geburt und sein menschliches Leiden von den Propheten, durch das prophetische Geschlecht, durch das prophetische Volk, durch das prophetische Reich so lange vorher verkündigt sei. In Christo liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß, und diese werden keinem aufgeschlossen, welcher die durch die apostolischen und prophetischen Brüste dargereichte nährende Milch verachtet. Indem wir also den einfachen Glauben für nothwendig erachten, thun wir nichts Widersprechendes, wenn wir fordern, daß den Propheten geglaubt werde. Im Gegentheil entspricht es dem einfachen Glauben, daß zuvörderst den Propheten geglaubt werde, damit nachher der geläuterte und erstarkte Geist den Herrn, der durch die Propheten geredet hat, erkennen möge.“

Um das alte Testament mit dem neuen Testament in Dissonanz zu setzen, hatte Faustus Tadel auf das Leben der alttestamentlichen Väter ausgeschüttet. Augustinus hegte die An=

sicht, daß nur durch die Vereinigung der allegorischen mit der geschichtlichen Deutung das Lebensbild der Patriarchen vollständig aufgefaßt werden könne. In diesem Sinne bemerkt er: „zuvörderst sage ich, daß nicht allein die Rede, sondern auch das Leben jener Menschen prophetisch, ja daß jenes ganze Reich des hebräischen Volkes als Vorbedeutung eines großen Vollenders ein großer Prophet gewesen sei.“ Doch auch außer der mystischen Deutung sagt er mit historisch-psychologischem Tiefblick vieles, wodurch er zeigt, wie sehr er sich in die alttestamentliche Vorzeit hineingelebt hatte. „Sie erkennen nicht,“ sagt er von den Manichäern, „daß gewisse Tugenden großer Seelen den Fehlern niedrig gesinnter Menschen sehr ähnlich sind, und zwar eine scheinbare aber durchaus keine wesentliche Vergleichung zulassen. Damit wir also nicht unbedachtsam etwas loben oder tadeln, anklagen oder vertheidigen, einschränken oder erweitern, verdammen oder rechtfertigen, vermeiden oder erstreben, müssen wir zunächst erwägen, worin die Sünde bestehe, und alsdann die in der Schrift aufgezeichneten Thaten der Heiligen betrachten, und wenn wir bei ihnen auf wirkliche Fehler treffen, möglichst sorgfältig erforschen, in welcher Heilsabsicht auch diese Fehler niedergeschrieben und überliefert sind. Sünde nun ist ein jedes Thun oder Reden oder auch nur Begehren, welches gegen das ewige Gesetz gerichtet ist. Das ewige Gesetz aber ist die göttliche Vernunft, oder der Wille Gottes, der die naturgemäße Ordnung nicht zu verkehren sondern aufrecht zu erhalten gebietet. Es entsteht demnach die Frage, welches für den Menschen die naturgemäße Ordnung sei? Wir leben nach dem Maaße unsrer Schwachheit in Uebereinstimmung mit dem ewigen, die naturgemäße Ordnung wahrenden Gesetze dann gerecht, wenn wir aus dem ungefärbten Glauben, der durch die Liebe thätig ist, unser Leben führen und in gutem Gewissen himmelwärts erhoben haben die Hoffnung der Unsterblichkeit und Unverwelklichkeit und der bis zu einer unaussprechlich erquickenden Sättigung zu vollendenden Gerechtigkeit, nach welcher wir hienieden in der Pilgerschaft, so lange wir im Glauben wandeln und nicht im Schauen, hungern und dursten

müssen. Deshalb legt eine Handlungsweise, welche dem religiösen Glauben dient, allen vergänglichen Genüssen den Zügel an, und führt sie, in geordneter Liebe das Bessere dem Geringeren voransetzend, auf das naturentsprechende Maaß zurück. Den vergänglichen Genüssen aber darf Raum gegeben werden, in so weit sie zur Wiederherstellung oder Bewahrung des Vergänglich-Guten gereichen, sei es in Betreff eines einzelnen Menschen, oder überhaupt des menschlichen Geschlechts. Wenn sie sich weiter erstrecken und über das Gesetz der Mäßigung hinaus den nicht mehr sich zügelnden Menschen fortreißen, so werden sie zu unerlaubten und schmählichen Begierden, die eine schmerzhafte Züchtigung, durch welche sie aber noch gebessert werden können, verdient haben. Eine gerechte Beurtheilung sieht nicht blos auf das, was geschehen ist, sondern berücksichtigt auch die Ursachen, um die von den Ursachen abhängigen Thaten auf richtiger Wage abzumessen. Einige Sünden sind Sünden gegen die Natur, andere Sünden sind Sünden gegen die Sitte, noch andere Sünden sind Sünden gegen besondere Gebote. Während Manches vormals keine Sünde war, weil es Sitte war, so ist es gegenwärtig Sünde, weil es nicht mehr Sitte ist. Denn jenes ewige Gesetz, welches gebietet, daß die naturgemäße Ordnung unverletzt erhalten werde, hat manchen Handlungen eine solche mittlere Stellung angewiesen, daß, wer sie anmaßlicher Weise begeht, den Vorwurf der Vermessenheit verdient hat, dagegen aber, wer sie mit Folgsamkeit vollführt, mit Recht wegen seines Gehorsams gelobt wird. So viel kommt in der naturgemäßen Ordnung darauf an, von wem und auf wessen Gebot eine Handlung begangen wird." „Großer Tugenden fähige und reichbegabte Seelen zeigen oft vorher durch Fehler an, für welche Tugend sie mittelst späterer Unterweisung und Ausbildung am meisten geeignet sein werden. Aehnlich wie Landleute einen Boden, aus welchem üppiges Unkraut aufsproßt, als zum Getreidebau wohl geeignet bezeichnen; oder wenn sie Farnkraut sehen, erblicken sie eine Stelle, auf welcher, nachdem sie jenes ausgerodet haben, die Rebe kräftig aufwachsen wird; und wenn sie eine Berghöhe von wilden Oel-

bäumen bedeckt sehen, so zweifeln sie nicht, daß dort die Cultur des edlen Oelbaums trefflich gedeihen werde. Der Fehler muß ausgeschnitten oder ausgerissen werden, aber das große Herz muß, gleichwie die Erde zum Ertrag der Früchte, zum Ertrag der Tugenden tüchtig gemacht und ausgebildet werden." Augustinus wollte keine Auffassungen erkünsteln, um Fehler, die sich in der heiligen Schrift bei den großen Persönlichkeiten hochbegnadigter Menschen einer unbefangenen Betrachtung darstellen möchten, hinweg zu deuten. Eine solche Deutung war nicht im Interesse der Apologetik, wenn nur die Lauterkeit der Schrift unangetastet blieb; und der klare Spiegel der heiligen Schrift, aus welchem die göttliche Offenbarung in der Geschichte der Menschen leuchtete, erschien um so mehr in seiner Klarheit, da bei den Lebensbildern der Frommen die noch diesen anhaftende Sünde nicht übergangen war. „Wir vertheidigen," sagt Augustinus, „die heilige Schrift, nicht die Fehler der Menschen." „Die Schrift," bemerkt er, „ist gleich dem Glanz eines treuen Spiegels, der niemandem schmeichelt, sondern entweder urtheilt sie selbst über die lobenswürdigen und tadelnswerthen Thaten der Menschen, oder überläßt das Urtheil über dieselben den Lesern. Sie stellt uns nicht nur lobenswürdige und tadelnswerthe Menschen dar, sondern sie verschweigt auch weder von den Tadelnswerthen das Lobenswürdige, noch an den Lobenswürdigen das Tadelnswerthe." „Was aber konnte denen, welche mit frommem Sinn die heilige Schrift lesen oder hören, Nützlicheres und Heilsameres geschehen, als daß in der Schrift nicht nur lobenswürdige Menschen zur Nachahmung und tadelnswerthe Menschen zur Warnung dargestellt wurden, sondern auch Abirrungen und Fehltritte der Guten, und wiederum Wandelungen und Aufstrebungen schlechter Menschen, damit die Gerechten nicht durch Sicherheit in Hochmuth gerathen, und die Ungerechten nicht aus Verzweiflung sich gegen das Heilmittel verhärten."

Als Augustinus in dem Werke gegen den Faustus die manichäische Ansicht von der Dissonanz der beiden Testamente bekämpfte, ergriff ihn jene Gemüthsbewegung, die bei der Polemik

gegen die Manichäer öfter über ihn kam, und in dem Durchbruch seiner Gefühle schrieb er die Worte: „Dich rede ich an, katholische Kirche, du wahre Braut Christi; ich rede dich an als einer deiner Söhne und Knechte, dazu gesetzt um meinen Mitknechten Speise darzureichen. Hüte dich stets, wie du es denn auch thust, vor dem gottlosen Wahn der Manichäer, dessen gefahrvolle Umstrickung manche von den Deinigen erfahren, aber auch durch ihre Wiederbefreiung überwunden haben. Jener Irrthum hatte mich einst aus deinem Schooße hinausgestoßen. Belehrt durch Erfahrungen, die ich nie hätte erfahren sollen, flüchtete ich mich zu dir zurück. Aber mögen dir, wie ich dir jetzt in wiedergewonnener Freiheit diene, auch meine einstmaligen Gefahren von Nutzen sein! Wenn dein wahrer und wahrhaftiger Bräutigam, aus dessen Seite du gemacht bist, mir nicht durch sein wahres Blut die Vergebung der Sünden erworben hätte, so hätte mich der Abgrund des Truges hinweggerafft und die Schlange den zu Erde Gewordenen rettungslos verschlungen. Laß dich nicht täuschen durch den Namen der Wahrheit. Die Wahrheit besitzest du allein in deiner Milch und deinem Brode. Bei jenen ist aber nur der Name der Wahrheit, nicht sie selber. Und zwar in deinen Großen bist du sicher, aber ich rede in dir deine Kleinen an, meine Brüder, meine Söhne, meine Herren, welche du als Küchlein mit deinen Flügeln sorglich schirmend bedeckst, oder als Kindlein mit Milch nährst, du ohne Befleckung fruchtbare jungfräuliche Mutter. Diese zarten Sprößlinge rede ich an in dir, daß sie nicht durch die Verführung geschwätzigen Vorwitzes sich von dir trennen lassen, sondern vielmehr das Anathema aussprechen sollen, wenn jemand ihnen ein anderes Evangelium verkündigt, als das Evangelium, was sie bei dir empfangen haben; und daß sie nicht verlassen sollen den wahren und wahrhaftigen Christus, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind. Wie aber können die Worte des wahrhaftigen Christus bei jenen sein, die einen Christus verkündigen der getäuscht habe? Verachte ihren Hohn, da du dir wohlbewußt bist, daß du in den Gaben deines Bräutigams

die Verheißung des ewigen Lebens liebest, das heißt deinen Bräutigam selbst, denn dieser ist das ewige Leben."

Ueber den Standpunkt der Manichäer zum neuen Testamente sagt Augustinus: „sprecht es uns offen aus, daß ihr dem Evangelio Christi nicht glaubet. Denn da ihr in dem Evangelio nur so viel glaubt, als euch gefällt und so viel nicht glaubt als euch nicht gefällt, so glaubt ihr vielmehr euren eigenen Meinungen, als dem Evangelio." Der Behauptung des Faustus, daß die Manichäer, in dem neuen Testamente zwischen Anzunehmendem und Zurückzuweisendem unterscheidend, nur dasselbe thäten, was von den Kirchenlehrern in Beziehung auf das alte Testament geschehe, werden die Worte entgegengestellt: „Diese Vergleichung hätte scheinbar etwas für sich, wenn in den Büchern des alten Testaments irgend etwas enthalten wäre, wovon wir sagten, daß es nicht von Gott geboten oder nicht auf wahrheitsgemäße Weise niedergeschrieben sei. Aber das sagen wir nicht, sondern wir eignen uns Alles an, sei es, daß wir es noch jetzt beobachten um gerecht zu leben, oder daß wir es nicht mehr beobachten, dabei jedoch als etwas einst im prophetischen Sinne Gebotenes und Beobachtetes, jetzt aber Erfülltes anschauen." Auf den manichäischen Vorwurf, daß die Mitglieder der Kirche einem blinden Glauben ergeben seien, entgegnet Augustinus: „sie glauben nicht alles gedankenlos, und deshalb glauben sie dem Mani und den übrigen Haeretikern nicht; sie verdammen nicht die menschliche Vernunft, aber sie weisen nach, daß jenes, was ihr Vernunft nennt, Irrthum sei; sie halten es nicht für gottlos, zwischen Wahrem und Falschem urtheilend zu unterscheiden, sondern eben deshalb urtheilen sie, daß eure Secte falsch, der katholische Glaube aber wahr sei."

Gegen den Dualismus der Manichäer spricht sich Augustinus mit folgenden Worten aus: „ihr, die ihr nicht zu unterscheiden vermögt, was Gott nach seiner Güte und nach seiner Gerechtigkeit thut, — denn fern ist von eurem Herzen und von eurem Munde unser Psalmwort, in welchem es heißt: „ich will dir lobsingen, Herr, ob deiner Barmherzigkeit und deines Gerichts,"

— ihr trennt alles, was euch nach der Schwachheit menschlicher Sterblichkeit zum Anstoße gereicht, von Gottes Willen und Gericht, indem ihr nämlich in Bereitschaft habt einen andern bösen Gott, den euch nicht die Wahrheit offenbart sondern die Thorheit vordichtet, und auf den ihr nicht allein übertraget, was ihr ungerecht thut, sondern auch was ihr gerecht leidet. So leitet ihr denn zwar die Gnadenwohlthaten auf Gott zurück, aber ihr nehmt ihm die Strafurtheile. Als ob Christus von einem andern Gott, als von dem Gott, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, gesagt hätte, daß derselbe den Bösen das ewige Feuer bereitet habe. Weshalb denn erkennt ihr nicht, daß in jenen Worten die große Güte, in diesen Worten der große Ernst auf einen und denselben Gott sich beziehe? Weil ihr die Barmherzigkeit und das Gericht nicht zu preisen verstehet. Ist es nicht ein und derselbe Gott, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, und der dennoch die natürlichen Zweige ausbricht, und den wilden Oelbaum gegen die Natur in den edlen Oelbaum einpfropft? Sagt nicht von diesem Gott der Apostel: „Du siehst die Güte und den Ernst Gottes, den Ernst gegen die, welche ausgebrochen sind, die Güte gegen dich, wenn du bleibst in der Güte?“ Ihr hört, daß der Apostel weder den richterlichen Ernst Gottes, noch den freien Willen der Menschen in Abrede stellt. Es ist verborgen, es ist zu erhaben, es ist durch ein undurchdringliches Geheimniß von dem menschlichen Denken ausgeschlossen die Erkenntniß, wie Gott einerseits den Ungerechten verdammt und andrerseits den Ungerechten rechtfertigt. Denn Beides verkündigt von ihm das wahrhaftige Wort der heiligen Schrift. Wollen wir deshalb gegen die göttlichen Gerichte reden, weil sie unerforschlich sind? Wie viel angemessener und unserer Fassungskraft entsprechender ist es, dort zu zittern wo Paulus gezittert hat, und auszurufen: „welch eine Tiefe des Reichthums, beides, der Weisheit und Erkenntniß Gottes! wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!“ Wie viel besser

also thust du daran, das zu bewundern, was du nicht erforschen kannst, als dir einen andern bösen Gott zu ersinnen, weil du den einen guten Gott nicht zu begreifen vermagst."

In Betreff der manichäischen Trinitätslehre erwidert Augustinus: „was soll ich euch über eure dreifach oder vielmehr vierfach getheilte Fabel sonst noch sagen, als dieses, daß ihr außer dem körperlich sichtbaren Lichte ein anderes Licht nicht zu denken vermögt? Indem ihr das sichtbare und nicht allein den Menschen, sondern auch den Thieren und dem Gewürme bekannte Licht anschaut, pflegt ihr den aufgenommenen Eindruck ins Unermeßliche zu vergrößern und als das Licht zu bezeichnen, in welchem Gott der Vater mit seinen Reichsgenossen wohne. Denn wann habt ihr das Licht, durch welches wir sehen, unterschieden von dem Lichte, durch welches wir erkennen? Weil ihr nämlich niemals dafür gehalten habt, daß es etwas Anderes sei die Wahrheit zu erkennen, und etwas Anderes körperliche Formen zu denken, seien es begrenzte, oder zum Theil unbegrenzte, wovon ihr nicht wißt, daß es Wahngebilde sind. Wie nun ein großer Unterschied besteht zwischen dem Gedanken, womit ich eure Lichterde denke, die nirgends vorhanden ist, und dem Gedanken womit ich Alexandrien denke, das zwar niemals von mir gesehen aber doch wirklich vorhanden ist, und wie ferner ein großer Unterschied besteht zwischen dem Gedanken, womit ich das mir unbekannte Alexandrien denke, und dem Gedanken, womit ich das mir bekannte Carthago denke; so besteht wiederum ein unvergleichlicher Unterschied zwischen diesem letztern Gedanken, womit ich wirkliche und bekannte Körper denke, und dem Gedanken, womit ich die Gerechtigkeit, die Keuschheit, den Glauben, die Wahrheit, die Liebe, die Güte, und dergleichen mehr erkenne. Sagt mir, wenn ihr könnt, was dieses zuletzt bezeichnete Denken für ein Licht sei; und doch ist auch dieses Licht nicht das Licht, welches Gott ist. Es ist geschaffen, Gott aber ist der Schöpfer; es ist veränderlich, indem es will was es nicht wollte, und weiß was es nicht wußte, und an Vergessenes sich erinnert; das Licht aber, welches Gott selbst ist, besteht in unveränderlichem Willen

und unveränderlicher Wahrheit und Ewigkeit. Von ihm ist unsers Wesens Ursprung, unser Erkenntnißvermögen und das uns mitgetheilte Gesetz der Liebe; von ihm haben auch alle übrigen Geschöpfe, die nicht Vernunftwesen sind, die Natur ihres Lebens, die Kraft ihres Empfindens und den Antrieb ihres Strebens. Von ihm ist endlich auch allen Körpern das Maaß des Bestehens, die Zahl zum Schmucke und das Gewicht der Ordnung verliehen worden. Dieses Licht ist die unzertrennliche Dreieinigkeit und der alleinige Gott, dessen unkörperliches, geistiges und unwandelbares Wesen ihr sogar räumlich theilen wollt. Der Bemerkung des Faustus über den leidenden Jesus stellt Augustinus die Worte entgegen: „konnte denn, damit ich einstweilen auf euer eitles Geschwätz hierüber nicht weiter eingehe, die Erde vom heiligen Geist den leidenden Jesum empfangen und die Jungfrau Maria konnte es nicht? Vergleiche, wenn du es wagst, den durch Keuschheit geheiligten jungfräulichen Leib mit allen Stellen der Erde, wo Bäume und Kräuter aufwachsen. Oder wollt ihr sagen, daß der heilige Geist überall, wo er gegenwärtig sei, in Unbeflecklichkeit verbleibe? Dann geben wir euch zur Antwort: warum also nicht auch im Leibe der Jungfrau?"

Auf die Bemerkung des Faustus, daß in Betreff der Frage, ob Gott begrenzt oder unbegrenzt sei, der Gegensatz des Guten und Bösen Aufschluß geben könne, erwidert Augustinus: „fern sei es, daß jemand, der euch kennt, solches von euch fragen, oder überhaupt mit euch besprechen wolle. Zunächst müßt ihr von dem Blendwerk fleischlicher Gedanken durch frommen Glauben und einige Einsicht in die Wahrheit euch reinigen, bevor ihr nur einigermaßen geistige Dinge vernehmen könnt. So lange ihr dies nicht könnt, werdet ihr rathsamer daran thun, euch in eine solche Frage nicht einzumischen, hinsichtlich welcher ihr eben so wenig, wie in allem Uebrigen, etwas Wahres lehren könnt, noch zum Lernen tüchtig seid, was ihr im Uebrigen vielleicht nicht seid, wenn ihr den Hochmuth und die Streitsucht meidet. Denn bei den Fragen, wie Gott, den ganz der Sohn kennt, unbegrenzt sei, und wie er begrenzt sei, da er unermeßlich ist, und wie er

begrenzt sei, da er kein Maaß hat, und wie er unbegrenzt sei, da er das Maaß von Allem ist, schwindet alles fleischliche Denken, und wird zunächst schamroth über das, was es ist, wenn es das, was es noch nicht ist, zu werden wünscht. Die Frage daher, welche ihr über Gottes Endlichkeit und Unendlichkeit aufwerft, endiget ihr besser mit Schweigen, bis ihr von Christo, welcher des Gesetzes Ende ist, nicht mehr so weit abirrt."

Das Werk gegen den Faustus ist vorherrschend apologetischen Charakters. Die heilige Schrift und die Kirchenlehre werden gegen beschränkte und leichtfertige Angriffe vertheidigt. Polemische Entwickelungen oder Bemerkungen gegen die manichäische Lehre sind zwar vielfach mit der Apologetik verflochten, aber doch in untergeordnetem Verhältniß. Gleichwohl kam es doch wesentlich darauf an, daß die Unhaltbarkeit der manichäischen Grundanschauungen gezeigt werde. Aus diesem Gesichtspunkte verfaßte Augustinus seine kurze Schrift „über die Natur des Guten (¹)." Der Inhalt dieser Schrift hat viel Verwandtes mit der Schrift gegen den Grundbrief Manis. Alles Gute ist von Gott; von diesem Satze, dessen Wahrheit von den Manichäern nicht bestritten ward, geht Augustinus aus, um sofort die Folgerung anzuschließen, daß nicht allein die höchsten Güter, sondern auch die geringsten Güter, nicht allein die geistigen Güter, sondern auch die körperlichen Güter aus Gott abzuleiten seien, oder mit andern Worten die Folgerung, daß jede Natur göttlichen Ursprungs sei. Denn bei welcher Natur auch gefragt werden möge, wodurch sie zur Natur gestempelt werde, so könne immer nur mit der Hinweisung auf die göttliche Signatur des Guten geantwortet werden. Selbst bei den untergeordnetsten körperlichen Gebilden ist diese Signatur, der Fingerzeig von der schöpferischen Kraft der göttlichen Dreieinigkeit, wahrnehmbar, und wenn diese Signatur irgendwo gänzlich entzogen würde, so würde eben dadurch auch der Uebergang vom Sein zum Nichtsein vollendet werden.

(¹) De natura boni contra Manichaeos liber unus. (Opp. tom. VIII.)

Aehnlich, wie in der Schrift gegen den Grundbrief, erblickt Augustinus die Quelle des manichäischen Irrthums darin, daß die Manichäer nicht die Frage nach dem Wesen des Bösen der Frage nach dem Ursprunge des Bösen vorangestellt hätten. Der durchaus negative Charakter des Bösen, welches stets nur als Substanzverminderung begriffen werden könne, wird im Gegensatz gegen die manichäische Meinung von der Substanzialität des Bösen dargestellt und die Möglichkeit des Bösen auf den Unterschied zwischen dem göttlichen Sein und dem kreatürlichen Sein zurückgeführt. Die göttliche Substanz, welcher auch das von derselben Gezeugte angehört, ist allein unwandelbar, alles aber durch Gottes Schöpferkraft aus dem Nichts Hervorgerufene gehört nicht der göttlichen Substanz an und ist wegen seines Unterschiedes von ihr wandelbar, mithin mit der Möglichkeit der Substanzverminderung oder Substanzauflösung, also mit der Möglichkeit des Bösen behaftet. Aus dieser so häufig in den Werken Augustins wiederkehrenden Entwickelung erhellt, daß er in dem allgemeinen Begriffe des Bösen zwischen der willenlos erfolgenden Substanzverminderung und der gewollten Beraubung des Seins durchaus unterscheiden mußte, und die erstere im Vergleich zur letzteren nur uneigentlich als Böses bezeichnen konnte. Das Hinwelken der Gewächse, die Auflösung des animalischen Daseins war ein aus dem Nichtsein herstammendes Attribut dieser geringeren Güter. Aber wie sonst so oft, weist er auch hier darauf hin, daß ebenfalls auf dieser, den Wechsel des sich entfaltenden und wieder vergehenden Daseins zeigenden Lebensstufe der Abglanz der göttlichen Schönheit leuchte, eine Hinweisung auf den Allgütigen, der in seiner Schöpfung jeglichem Guten die Stätte bereitet. Einem zusammenfassenden Blick der Seele werde diese Schönheit des vergänglichen Daseins sich offenbaren; vergleichbar dem Eindruck eines Lobliedes, das aus vorübergehenden, gleichsam geborenwerdenden und sterbenden Worten und Tönen, aus Tonfiguren der Stimme und aus schweigenden Intervallen, zusammengewebt sei. „Daher loben in dem Hymnus der drei Knaben auch Licht und Finsterniß den Herrn,

nämlich gebären sein Lob in den Herzen derer, die wahrhaft aufmerken."

Obgleich durch diese Anschauung ein entsprechendes Gefühl bei den Lesern geweckt werden mochte, konnte freilich doch auch der Gedanke nahe treten, daß auf die Leiden des vergänglichen Daseins zu wenig Gewicht gelegt sei. Hierauf bezieht sich die Bemerkung des Augustinus, daß den nicht mit Selbstbewußtsein begabten Wesen weder die Seligkeit noch die Unseligkeit eines Vernunftwesens beigemessen werden könne, demnach auch bei ihnen das Maaß der Leiden ein geringeres sei, und zwar ein solches, durch welches die auf dieser Schöpfungsstufe sich offenbarende Güte Gottes nicht verdunkelt werde. „Den erhabensten Geschöpfen aber, nämlich den vernunftbegabten Geistern, hat Gott es verliehen, daß sie von keinem Verderben betroffen werden können, wenn sie es nicht wollen, das heißt, wenn sie dem Herrn ihrem Gott den Gehorsam bewahren und dadurch seiner unvergänglichen Schönheit anhangen. Wenn sie dagegen den Gehorsam nicht bewahren wollen so gerathen sie, wie mit ihrem Willen in das Verderben der Sünde, so gegen ihren Willen in das Verderben der Strafe. Denn Gott ist ein solches Gut, daß es Niemandem gut ist, ihn zu verlassen, und unter den von Gott geschaffenen Dingen ist die vernünftige Natur ein so großes Gut, daß es kein Gut giebt, durch welches sie selig sein kann, außer durch Gott. Der Sünder muß daher nach göttlicher Ordnung leiden, und diese Ordnung ist Strafe, weil sie der Natur des Sünders nicht entspricht, und ist Gerechtigkeit, weil sie seiner Schuld entspricht."

Stellen der heiligen Schrift werden zur Bestätigung dieser in Augustins Werken so oft wiederholten Gedanken angeführt, und es wird dann gezeigt, daß von dem Dualismus der Manichäer die Grenze zwischen Gutem und Bösem verwischt, das Böse in das Gute und das Gute in das Böse hineingetragen, und das göttliche Wesen herabgewürdigt werde. Indem Augustinus dieses darstellt, wird er, die große Schuld menschlichen Irrthums und den großen Reichthums göttlichen Erbarmens

betrachtend, tief erschüttert und seinem bewegten Gemüthe entströmt folgendes Gebet: „o deine große Geduld, du barmherziger und dich erbarmender, langmüthiger und sehr gnädiger, wahrhaftiger Herr! Du lässest deine Sonne aufgehen über Gute und Böse und lässest regnen über Gerechte und Ungerechte, du willst nicht den Tod des Sünders, sondern daß derselbe sich bekehre und lebe, du strafest mit Maaßen und giebst Raum zur Buße; damit diejenigen, welche du, o Herr, mit deiner Geduld zur Buße leitest, von ihrer Bosheit lassen und an dich glauben sollen, wiewohl viele nach ihrer Herzenshärtigkeit und ihrem unbußfertigen Herzen sich selbst den Zorn häufen auf den Tag des Zorns und der Offenbarung deines gerechten Gerichts. Du giebst einem Jeglichen nach seinen Werken, und an dem Tage, an welchem ein Mensch von seiner Sünde sich zu deiner Barmherzigkeit und Wahrheit bekehrt, gedenkst du nicht mehr an alle seine Uebertretungen. Gieb mir, verleihe mir, daß durch meinen Dienst, durch welchen du diese zu verabscheuende und furchtbare Verirrung widerlegen wolltest, gleichwie durch denselben schon viele befreit worden sind, auch noch andere befreit werden, und entweder durch das Sakrament deiner heiligen Taufe, oder durch das Opfer eines geängstigten Geistes und eines zerschlagenen und gedemüthigten Herzens in dem Schmerz der Buße die Vergebung ihrer Sünden und Lästerungen, durch welche sie dich durch ihre Unwissenheit erzürnt haben, empfangen mögen. Denn von solcher Ueberschwänglichkeit sind deine Barmherzigkeit und deine Macht, und die Wahrheit deiner Taufe und die Schlüssel des Himmelreichs in deiner Kirche, daß sogar an jenen, welche einsehen, wie sündlich es sei, solches von dir zu denken oder zu sagen, und dennoch aus Gewohnheit zeitlicher und irdischer Gemächlichkeit, oder wegen irgend eines äußerlichen Vortheils, bei ihrem frevelhaften Bekenntniß verharren, nicht zu verzweifeln sondern zu hoffen ist, daß sie endlich doch noch, durch dein Drohen geschreckt, zu deiner unaussprechlichen Güte flüchten, und allen Lockungen eines fleischlichen Lebens das himmlische und ewige Leben vorziehen werden."

Gegenüber Augustins vielen und rastlosen Bestrebungen,

die Manichäer zur Kirche hinzuführen, ist eine Schrift merkwürdig, welche als ein Versuch, ihn wieder zum Manichäismus zurückzuführen, betrachtet werden kann. Es ist diese Schrift ein an Augustinus gerichteter Brief eines Manichäers Secundinus (1). Secundinus war ein Römer. Seiner anfänglichen Anschließung an die Manichäer war eine Zeit gefolgt, in welcher die Kirche eine anziehende oder zurückziehende Macht auf ihn ausgeübt hatte. Fast hätte er dem Manichäismus gänzlich entsagt, da wurde er wieder umgestimmt, und das Band welches ihn zum zweitenmal an den Manichäismus knüpfte, war stärker als es das erstemal gewesen war. Doch blieb er in der Klasse der Auditoren, aber in geistiger Begabung und wissenschaftlicher Bildung kein unbedeutendes Mitglied der Secte. Secundinus las nun in Rom Schriften des Augustinus gegen die Manichäer. Die Beredsamkeit und Dialektik dieser Schriften erfüllten ihn mit Bewunderung. Dennoch fand er in denselben nichts, was für ihn überzeugend gewesen wäre. Er urtheilte, daß Augustinus in das Wesen des Manichäismus gar nicht eingedrungen sei, seinen Scharfsinn im Streit gegen ein Phantom verschwendet und kein haltbares Lehrsystem dargeboten habe. Wenn er dann die Frage aufwarf, warum Augustinus zum Zurücktritt vom Manichäismus veranlaßt sei, so ergab sich ihm freilich schon zum Theil die Antwort daraus, daß Augustinus zum wahren Verständniß der manichäischen Lehre nicht gelangt sei. Indessen hielt er diese Erklärung noch nicht für ausreichend, sondern nahm zugleich an, daß Menschenfurcht und weltliche Ehrbegierde ihre unheiligen Einflüsse auf eine von Natur großgeartete Seele geltend gemacht hätten. Daß bei einer solchen Seele ein mahnendes Wort nicht ohne Eindruck bleiben werde, mochte er hoffen, und als er daher einmal eine sichere Gelegenheit fand, an Augustinus zu schreiben, richtete er an ihn den erwähnten Brief. In demselben sind Ausdrücke der Bewunderung mit Vorwürfen und Warnungen vor der göttlichen Strafe gemischt. Secundinus gesteht, daß er in

(1) Secundini Manichaei epistola ad Augustinum. (Opp. tom. VIII.

Augustins Schriften die größte, ja fast übermenschliche Beredsamkeit gefunden habe, eine Beredsamkeit, die in ihrer Art leuchtender sei, als die Marmorpracht des Anicischen Hauses; aber diese Beredsamkeit, die in Vereinigung mit der Wahrheit den Manichäern zur hohen Zierde gereicht hätte, schwinge feindliche Waffen gegen die unergründete Wahrheit und besitze nur eine zerstörende keine erbauende Macht. Daß Augustins Seelengröße auf Secundinus nicht ohne Eindruck geblieben war, erhellt aus folgenden Worten seines Briefes: „ich weiß, daß du stets das Große geliebt hast, das von der Erde sich abwendet und zum Himmel emporstrebt, den Leib ersterben und die Seele lebendig gemacht." Aber andrerseits auch wieder spricht er von der Punischen Treulosigkeit und häuft auf Augustins Austritt aus der manichäischen Secte die schon erwähnten Vorwürfe. „Wolle nicht," warnt er, „die Lanze des Irrthums sein, von welcher die Seite des Erlösers durchbohrt wird. Laß die eitlen Anschuldigungen und den unnützen Streit! Wer wird dein Fürsprecher sein vor dem gerechten Richterstuhl des Richters, wenn deine Worte und Werke überweisend gegen dich zeugen werden? Der Perser, den du angeklagst hast, wird dir dort nicht zur Seite stehen, und wer wird außer ihm den Weinenden trösten? wer wird den Punier erretten?"

Was Secundinus zur Widerlegung seines Gegners und zur Begründung der manichäischen Lehre sagt, ist unbedeutend. Auch aus seinem Briefe erkennen wir jedoch, daß die Frage, wie das Böse zu erklären und zu begreifen sei, am meisten den Gegensatz des Manichäismus gegen die Kirchenlehre befestigte. Die Augustinsche Lehre vom Bösen erschien dem Secundinus völlig unhaltbar. Das Böse sollte nichts sein? „Warum," fragt Secundinus, „werden denn die Gerechten herrschen und die Apostel und Märtyrer gekrönt werden? Einzig und allein nur deshalb, weil sie über nichts gesiegt haben? O wie wird doch die Stärke des Siegers zu etwas Bedeutungslosem gemacht, wenn dem Gegner jede Kraft zum Kampfe abgesprochen wird." Möge doch Augustinus dem Bösen entrissen werden, nicht dem Bösen,

welches nichts sei, sondern dem Bösen, welches zum Kampfe gerüstet dastehe. Dem Secundinus schwebt dabei folgende Anschauung vor: die Mächte des Himmels und der Hölle stehen zum Streit gerüstet, zwischen beiden befindet sich die Seele. Der Himmel will sie zu sich emporziehen, die Hölle sie zu sich herabziehen; wenn sie dem Geist der himmlischen Kräfte folgt, ist sie gerettet, wenn sie dagegen dem Geist der Sünden folgt, ist ihr noch der Weg der Reue zur Wiedergewinnung der Seligkeit beschieden, und nur dann, wenn sie mit beharrlicher Selbstbestimmung sich dem Bösen hingiebt, wird sie von der Seligkeit ausgeschlossen. Secundinus sagt nichts gegen die Gründe, mit welchen Augustinus, davon ausgehend, daß die Manichäer das Wesen der Seele dem göttlichen Wesen gleich setzten, den Manichäismus bekämpfte. Die ewige Realität des Bösen und der Streit des Guten mit dem Bösen sind ihm Thatsachen, und soweit er diese Thatsachen nicht begreifen kann, will er bedenken, daß es Dinge gebe, deren Verständniß über das menschliche Begriffsvermögen hinausliege. Auf die Frage aber, warum das gute Princip sich in Kampf mit dem bösen Princip eingelassen habe, antwortet er mit der Hinweisung auf die göttliche Gerechtigkeit: „Gott ist vollkommene Gerechtigkeit; die niedrigste Freventhat aber ist es, wenn fremdes Eigenthum angefallen wird. Da dies von der bösen Natur geschah, so konnte dadurch zwar dem göttlichen Wesen kein Leid zugefügt werden, aber es wäre doch der Schein vorhanden gewesen, daß Gott, wenn er nicht kämpfen wollte, der Frevelthat beigestimmt hätte. Deshalb stellte er dem anstürmenden Bösen eine große Kraft entgegen, auf daß seine Gerechtigkeit durch keine Gemeinschaft mit dem Frevel befleckt werde."

Augustinus antwortete dem Secundinus, und beschloß mit dieser Erwiderung seine Schriften gegen die Manichäer ([1]). In Anbetracht des inneren Werthes urtheilte er, daß sie unter allem, was er gegen den Manichäismus veröffentlicht hätte, die erste

([1]) Contra Secundinum Manichaeum liber unus. (Opp. tom. VIII.)

Stelle einnehme. Bei aller Entschiedenheit hat sie doch einen milden Charakter und gegen Secundinus persönliches Wohlwollen. „Die Zuneigung," sagt Augustinus, „die in deinem Briefe sich kund giebt, ist mir wohlthuend. Aber so sehr es mir gebührt, deine Liebe mit Gegenliebe zu erwiedern, so traurig auch bin ich darüber, daß du falschen Verdächtigungen hartnäckig nachhängst, theils gegen mich, theils gegen die Wahrheit selbst, die niemals eine andere werden kann. Aber leicht verachte ich die unrichtige Meinung, die du dir über mich gebildet hast. Denn deine Meinung ist der Art, daß sie, obgleich ich mich von ihr nicht getroffen fühle, doch auf einen Menschen Anwendung finden kann. Wenn du dich daher auch über mich im Irrthum befindest, so bist du doch nicht in einem solchen Irrthum befangen, daß du nach menschlicher Ansicht etwas Unglaubliches von mir denkst; denn wie gesagt, was du von mir glaubst, das kann in einem menschlichen Herzen geschehen, wenn gleich es in dem meinigen nicht geschehen ist. Daher thut es nicht noth, daß ich mir viele Mühe gebe, dir diesen Irrthum zu benehmen. Deine Hoffnung ist von mir nicht abhängig, und du kannst gut sein, wenn ich es auch nicht bin. Glaube vom Augustinus, was du willst, nur daß mein Gewissen mich vor den Augen Gottes nicht anklage! Gleichwie der Apostel sagt: „mir ist es ein Geringes, daß ich von euch gerichtet werde oder von einem menschlichen Tage." Ich aber will dir nicht mit Gleichem vergelten, und es nicht unternehmen, deine Gesinnung, die ich nicht erschauen kann, zum Schlechten auszulegen. Ich sage nicht, daß du die versteckte Absicht gehabt hast mir weh zu thun, sondern gestatte mir nur so weit eine Meinung über dich, als du mich durch deine Worte dazu berechtigst; und obwohl du Böses von mir vermuthet hast, indem du annimmst, daß ich aus fleischlicher Furcht vor irgend einem Nachtheil oder aus Ehrbegierde die manichäische Secte verlassen habe, denke ich doch deshalb von dir nicht übel, und nehme an, daß du deine Vorwürfe in wohlwollender Absicht, nicht um anzuschuldigen sondern um zu bessern, niedergeschrieben hast. Wenn du jedoch wohlwollend mir glauben möchtest, so würdest du in

Betreff der innerlichen Tiefen meines Geistes, die ich deinen Augen nicht zeigen kann, alsbald deine Meinung ändern, und nicht mehr anmaßlich behaupten wollen, was du nicht weißt." Augustinus spricht sich dann über die wahren Beweggründe seines Rücktritts von den Manichäern mit folgenden Worten aus: „ich gestehe es, daß ich aus Furcht mich von den Manichäern getrennt habe, aber aus Furcht vor jenen Worten des Apostels Paulus: „der Geist sagt deutlich, daß in den letzten Zeiten werden Etliche von dem Glauben abtreten und anhangen den verführerischen Geistern und Lehren der Teufel; durch die, so in Gleißnerei Tugendredner sind, und Brandmahl in ihrem Gewissen haben, und verbieten ehelich zu werden, und zu meiden die Speise, die Gott geschaffen hat, zu nehmen mit Danksagung den Gläubigen und denen, die die Wahrheit erkennen; denn alle Creatur Gottes ist gut und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird." Durch diese Worte werden vielleicht auch andere Haeretiker bezeichnet, aber doch besonders deutlich die Manichäer. Als ich auf meinem jugendlichen Standpunkte zur Besonnenheit gelangte, habe ich wegen dieser Furcht mich von jener Gemeinschaft zurückgezogen. Ferner gestehe ich auch, daß ich, als ich mich zurückzog, von Verlangen nach Ehre geglüht habe, aber von Verlangen nach jener Ehre, von welcher der Apostel sagt: „Preis aber und Ehre und Frieden allen denen, die da Gutes thun." Wer nämlich wird Gutes zu wirken suchen, wenn er das Böse nicht aus einem wandelbaren Willen, sondern aus einer unwandelbaren Natur ableitet? Aber wenn du mir über mich selbst nicht glauben willst, so thue nach deinem Gefallen, nur sieh wohl zu, was du von der Wahrheit selbst denkst. In dieser Beziehung kann ich weiter mit dir reden. In Betreff meines eigenen Geistes kann ich dich nur ersuchen mir zu glauben. Willst du dies nicht thun, so weiß ich nichts mehr anzufangen. Wenn du jedoch in Betreff des Lichtes der Geister, welches von den vernünftigen Seelen, je reiner sie sind, auch mit desto klarerer Ruhe angeschaut wird, etwas Falsches denkst, so kann dir, falls

du mit Geduld hörst, gezeigt werden, wie weit dein Denken von der Wahrheit entfernt ist.“

In seiner Gegenschrift befolgt Augustinus den Plan, daß er, ohne sich in sonstige Polemik einzulassen, nur die Einwürfe des Secundinus berücksichtigt und zu widerlegen sucht. So wie jene Einwürfe sich nicht auf Nebensächliches der manichäischen Lehre, sondern auf die Grundzüge des manichäischen Systems bezogen, beschäftigt sich auch Augustinus in seiner Entgegnung nur mit solchen Streitpunkten, auf deren Beleuchtung es am meisten ankam. Daß die manichäische Ansicht vom Bösen mit der Gottesidee unvereinbar, entweder der göttlichen Macht oder der heiligen Liebe Gottes widerstreitend und, sofern sie die Möglichkeit des Bösen zu einem Attribut des göttlichen Wesens mache, eine frevelhafte Gotteslästerung sei; daß überhaupt das Böse nichts Substanzielles, sondern Gegensatz gegen die Substanz sei; daß endlich die Erklärung des Bösen nur möglich sei vermittelst des Schöpfungsbegriffs, und der durch denselben bedingten Anerkennung eines wandelbar Guten, welches freilich, weil durch den schöpferischen Willen Gottes hervorgerufen, von Gott herrühre, aber gleichwohl von dem göttlichen Wesen zu unterscheiden sei; — diese Gedanken sind in der Gegenschrift des Augustinus entwickelt.

Gegen die Bemerkung des Secundinus, daß die göttliche Gerechtigkeit beeinträchtigt wäre, wenn Gott den Angriff des Bösen unerwidert gelassen hätte, sagt Augustinus: „es hätte deine Antwort einen Anschein von Berechtigung, wenn die Natur eures Gottes sich in dem Kampfe wenigstens unverletzt und unbefleckt bewahrt, und vermischt mit den feindlichen Gliedern weder gezwungen noch verführt etwas Böses gethan hätte. Da ihr aber sagt, daß sie in der Gefangenschaft so großen Uebelthaten und Greueln beigestimmt habe, und da ihr endlich auch behauptet, daß sie von jenem furchtbaren Verderben, in welchem sie sogar gegen das heilige Licht, von dem sie ein Theil ist, feindselig gesinnet ward, nicht gänzlich geläutert werden könne, weshalb sie auch nach eurer Meinung ewige Strafen auf jener schrecklichen

Erdsphäre erleiden werde, so sieht wohl jeder ein, wie viel besser es gewesen wäre, den Feind den nichtigen Versuchen seiner Bosheit zu überlassen, als einen Theil der göttlichen Natur, dessen Kraft er überwinden und dessen entwürdigte Herrlichkeit er mit seinem bösen Wesen vereinigen konnte, ihm auszuliefern. Wer ist so hartnäckig verblendet, daß er nicht fühlt und einsieht, wie viel geringer die Ungerechtigkeit ist, mit welcher das Geschlecht der Finsterniß auf die ihr fremde Natur einen vergeblichen Angriff macht, als die Ungerechtigkeit, mit welcher Gott seine eigne Natur dem Angriffe und der Unterjochung und theilweise sogar der Verdammniß preisgiebt?"

Wenn die Frage aufgeworfen wird, welche Gründe Augustinus gehabt habe, um seiner Schrift gegen den Secundinus unter allen seinen Schriften gegen die Manichäer die erste Stelle anzuweisen, so wird die Antwort zwar darauf hinweisen, daß in der Schrift gegen den Secundinus die Gründe, welche Augustinus auch sonst schon oft gegen die Grundlehren des Manichäismus ausgesprochen hatte, mit vorzüglicher Klarheit dargestellt seien, aber außerdem wird auch noch vermuthet werden, daß Augustinus auf eine einzelne eigenthümliche Entwickelung in dieser Schrift einen besonderen Werth legte. Sich anschließend nämlich an die Bemerkung des Secundinus, daß die Seele dem Bösen verfalle, wenn sie beharrlich dem Bösen beistimme, sucht er auf Grund dieser Bemerkung seinem Gegner die Nichtsubstanzialität des Bösen nachzuweisen. Ob denn die Zustimmung der Seele zum Bösen ebenfalls als Substanz zu betrachten sei? Die Bejahung dieser Frage sei Verneinung des manichäischen Dualismus; wenn nicht etwa erwidert werde, daß die Substanz jener Zustimmung von der Substanz der Seele nicht verschieden sei. Dann aber werde auch die Substanz der Seele als böse bezeichnet. Oder ob hier noch der Ausweg bleibe, das substanzielle Wesen jener Zustimmung von dem Wesen der Seele zu unterscheiden und der bösen Substanz zuzurechnen? Gewiß nicht, weil von einer Zustimmung der Seele nicht die Rede sein könne, wenn nicht eben der Seele auch die Zustimmung angehöre.

Wenn jedoch einmal angenommen werde, daß der bösen Substanz jene feindliche Zustimmung angehöre, so entstehe die Frage, wie die Seele als etwas Gutes angesehen werden könne, da durch ihre Berührung mit dem Bösen das Böse verdoppelt oder wenigstens vermehrt werde. Ferner bei der Voraussetzung und dem Zugeständniß, daß jene Zustimmung Substanz und von dem Willen der Seele abhängig sei, ergebe sich die Folgerung, daß dieser bösen Substanz Sein oder Nichtsein in der Macht der Seele stehe. Da nun Substanz gleichbedeutend sei mit Natur, so sei weiter zu fragen, wohin man die Natur jener Zustimmung zu rechnen habe. Denn weder gehöre sie — in so fern sie, wenn sie von der Seele nicht gewollt werde, auch nicht sei, — zur Natur der Seele, noch zur Natur des Bösen, der sie erst durch einen fremden Willen eingepflanzt werde. Sie müsse also, im Widerspruch mit dem manichäischen Dualismus, als eine dritte Natur betrachtet werden, die als ein Erzeugniß der Seele und des Bösen, nach sonstiger Analogie der Erzeugnisse aus verschiedenartigen Naturen, von den Erzeugenden verschieden geartet sei.

Auf diesem Wege sucht Augustinus in seiner Schrift gegen den Secundinus einleuchtend zu machen, daß die sündliche Zustimmung nicht als Substanz sondern als Substanzaffection zu denken sei; und kein Zweifel könne darüber obwalten, daß der Seele diese Affection angehöre. Er wiederholt seine Auffassung des Bösen als der Substanz-Verminderung oder Aufhebung, zeigt die Widersinnigkeit der Annahme, daß wegen der sündlichen Zustimmung der Gegenstand derselben als böse Substanz zu betrachten sei, und entwickelt das Verhältniß der satanischen Sünde zur menschlichen Sünde. Aber selbst bei dem Teufel müsse die Substanz von der an ihr haftenden Sünde unterschieden werden. Oder wenn das Böse durch die von ihm ausgehende sündliche Lockung als böse Substanz bezeichnet sein solle, so möge auch die Seele, wegen der von ihr ausgehenden sündlichen Zustimmung als böse Substanz angesehen werden. Schließlich hebt Augustinus die Gesichtspunkte, die ihn bei der Be-

kämpfung des Manichäismus hauptsächlich leiteten, noch wieder mit folgenden Worten hervor: „dies rede ich deshalb zu dir, weil dein Geist weder zur Natur des Bösen gehört, die es überhaupt nicht giebt, noch zur Natur Gottes. Denn alsdann würde ich umsonst zu einem unveränderlichen Wesen reden. Sondern da dein Geist durch Entfremdung von Gott verändert worden und diese Veränderung sein Böses ist, so möge er mit Hülfe des unwandelbaren Gutes, durch Hinwendung zu dem unwandelbaren Gute, wiederum anders werden, und solche Veränderung wird seine Befreiung vom Bösen sein. Wenn du diese Ermahnung verachtest und noch fernerhin zwei Naturen glaubst, eine veränderliche Natur des Guten, welche, in der Vermischung mit dem Bösen, der Ungerechtigkeit beistimmen konnte, und eine unveränderliche Natur des Bösen, welche selbst in der Vermischung mit dem Guten nicht der Gerechtigkeit beistimmen konnte, so wiederholst du jene zu verabscheuende und schreckliche Lästerungen aussäende Dichtung, und gehörst zu der Zahl derer, von denen zuvor gesagt ist, „daß eine Zeit sein wird, da sie die heilsame Lehre nicht leiden werden, sondern nach ihren eignen Lüsten werden sie ihnen selbst Lehrer aufladen.“ Wenn du dagegen diese Ermahnung weislich annimmst, dich bekehrend zu dem unwandelbaren Gott, so wirst du durch diese preiswürdige Umwandlung zu denen gehören, von welchen der Apostel sagt: „einstmals waret ihr Finsterniß, jetzt aber seid ihr Licht in dem Herrn.“ Dies könnte nicht zu der Natur Gottes gesagt werden, denn niemals ist sie böse und jenes Namens der Finsterniß werth gewesen; noch zu der Natur des Bösen, denn wenn es eine solche Natur gäbe, so könnte sie niemals umgewandelt und Licht werden; recht und wahr jedoch ist dieses Wort zu derjenigen Natur gesprochen, welche nicht unwandelbar ist, und durch ihre Entfremdung von dem unwandelbaren Lichte, von welchem sie geschaffen ist, verfinstert wird in sich selber; wenn sie aber zu jenem Lichte sich zurückwendet, so wird sie Licht, nicht in sich selber, sondern in dem Herrn. Denn sie ist nicht von sich selber, weil sie nicht das wahrhaftige Licht ist, sondern sie leuchtet, er-

leuchtet von **ihm**, von welchem gesagt ist: „das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen." Dies glaube, dies erkenne, dies halte fest, wenn du durch Theilhaben an dem unwandelbaren Gute gut sein willst, was du durch dich selbst nicht sein kannst; was du nicht verlieren könntest, wenn du unwandelbar dasselbe wärest; noch es wiedererlangen könntest, wenn du unwandelbar nicht dasselbe wärest."

Wir sind mit diesen Worten an einem Schlußpunkte unsrer Aufgabe angelangt, indem wir die Darstellung der Beziehungen Augustins zu den Manichäern, seine anfängliche Anschließung an dieselben und darnach seine vieljährige Bekämpfung des Manichäismus, beendigt haben. Gleichwie an dem Ende eines langen Weges noch wohl ein Rückblick auf denselben geworfen wird, bevor die Betrachtung sich zu neuen Gesichtspunkten hinwendet, wollen auch wir nicht ohne einen zusammenfassenden Rückblick uns von diesem Abschnitte unsers Werkes trennen.

Der Manichäismus ist ein eigenthümliches Erzeugniß tiefsinnigen Denkens und entfesselter Phantasie. Er enthält Anschauungen, die einem Forschen, welches in die am schwersten zugänglichen Regionen des Erkennens einzudringen sucht, gar wohl aufsteigen können. Aber diese Anschauungen sind dann nicht weiter mit umsichtigem Nachdenken geprüft, sondern nach der trügerischen Maaßgabe sinnlicher Eindrücke phantastisch fortgebildet, und sie treten in dieser Gestalt, in der allerdings manche Züge eines tiefen und von religiöser Sehnsucht bewegten Gefühls nicht zu verkennen sind, mit der Anmaßung auf, ein unwiderlegliches System des Wissens zu sein, das denn freilich vor einer scharfen Dialektik alsbald sich auflöst. Ueberall, wo Augustinus die von Sinneneindrücken oder von individueller Gefühlsstimmung geleitete manichäische Auffassung des Guten und Bösen beleuchtet, zeigt er die Widersprüche, in welche die Ansicht seiner Gegner sich verwickele. Ueberzeugend ist seine Nachweisung, daß der manichäische Dualismus unhaltbar sei, weil an der angeblich bösen Natur Vieles gelobt werden müsse, und an der angeblich guten Natur Vieles mangelhaft erscheine. Es zeigt sich hierbei,

wie begründet der Vorwurf ist, den Augustinus den Manichäern macht, daß sie zwar mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen sich viel beschäftigt, dagegen die Frage nach dem Wesen des Bösen vernachlässigt hätten. Und wenn nun Augustinus diese letztere Frage nach vielem Forschen auf eine dem manichäischen System entgegengesetzte Weise beantwortet, das Böse als Naturwidrigkeit oder Entartung und, so fern es mit Sünde gleichbedeutend ist, als selbstgewollten Abfall der zu Gott geschaffenen selbstbewußten Natur auffaßt, so sind seine Entwickelungen und Anschauungen in dieser Beziehung von besonderer Tiefe und Bedeutung. Nämlich die Entwickelungen, daß der Urquell alles Seins nicht allein durch das Gute verkündigt werde, sondern auch durch das Böse; durch die Stimme der Schuld, eines Zeugnisses sowohl von der Undankbarkeit des Geschöpfes als auch von der Güte des Schöpfers, und durch die, selbst in den sündlichen Neigungen noch erkennbare, obgleich durch Willensverkehrtheit entstellte ursprüngliche Gestalt des Guten. Ferner die Anschauungen von der Stufenfolge des Lebens; selbst auf den niedrigsten Stufen das deutliche Zeugniß, daß alles Dasein von Gott seinen Ursprung und sein Bestehen habe; dann auf den höheren Stufen die Verkündigung dieses Zeugnisses mit mannichfacheren und herrlicheren Zungen; und auf der Stufe des von Gott erleuchteten Geistes die Selbsterkenntniß, und in der Selbsterkenntniß der Aufschwung zu dem Principe alles Seins, aller Wahrheit und Liebe; der Aufschwung in dem Bewußtsein des Unterschiedes von diesem Principe, aber auch wiederum des Verbundenseins mit demselben, auf welches, als auf den Urgrund aller Dinge, den unendlichen und unwandelbaren Geist, den Urquell aller Offenbarung und den Ruhepol für alle Geister, auch der Ursprung aller körperlichen Formen zurückzuführen sei.

Wenn denn zufolge dieser Anschauungen und Entwickelungen einerseits eine Behaftung der göttlichen Natur mit dem Bösen nicht gedacht werden konnte, und andrerseits der Dualismus auszuschließen war, so konnte die Frage nach dem Ursprunge

des Bösen nur durch die Einführung des Schöpfungsbegriffs, oder durch die Annahme einer zwar von dem Wesen Gottes verschiedenen, aber dennoch nur aus Gott abzuleitenden, oder durch Gottes allmächtigen Willen hervorgerufenen und geordneten Natur beantwortet werden. Und auf welche Weise dann auch das sittlich Böse näher bezeichnet werden mochte, ob als Hochmuth oder als Neid, oder als Unterordnung der höheren geistigen Natur unter die niedrigere sinnliche Natur, so war doch das Grundmerkmal der Abfall des kreatürlichen Willen von dem göttlichen Willen, und dadurch von dem höchsten Gut. Es läßt sich nicht verkennen, daß, während allerdings Augustins Polemik gegen den manichäischen Dualismus auf den stärksten Gründen beruhte, doch auch wieder den Manichäern seine Auffassung des Bösen unverständlich und unbefriedigend erscheinen konnte. Die Gleichsetzung des Seins und des Guten, und des Bösen mit dem Nichtsein, war für ein in manichäischen Anschauungen befangenes Denken von größter Schwierigkeit, obgleich Augustinus durch seine sorgfältigen Untersuchungen über die Substanzverminderung, besonders auch in Betreff der Willensentartung, seine Lehre von der Negativität des Bösen möglichst überzeugend zu machen strebte. Oder wenn auch diese Lehre angenommen, von dem Dualismus abgesehen und vermittelst des Schöpfungsbegriffs das Böse nicht aus göttlichem, sondern aus kreatürlichem Thun abgeleitet ward, so konnte doch dann die Frage nahe treten, warum nicht vielmehr die göttliche Güte einer Schöpfungsstufe, aus deren wandelbarem Willen die Sünde hervorgegangen sei, das Dasein versagt habe. Und ungeachtet Augustinus auch auf diese Frage eine Antwort hatte, die wohl geeignet ist als abschließend betrachtet zu werden, nämlich die Antwort, daß der Schöpfer a l l e s G u t e n in der Offenbarung seiner A l l e s umfassenden Güte auch jene Schöpfungsstufe, die zur vollkommenen Harmonie des Universums gehörte, nicht mangeln lassen wollte, und daß die Sünde ebenfalls der Verherrlichung Gottes dienen müsse, sei es als Gegenstand des göttlichen Erbarmens, oder der strafenden Gerechtigkeit Gottes; so konnte doch auf dem ma-

nichäischen Standpunkte dieser Ansicht ein Gefühl widersprechen, und die Meinung fortbestehen, daß nicht auf diesem Wege das düstere Räthsel des Bösen gelöst sei. Endlich war der Schöpfungsbegriff und eine Wesensentstehung, die nicht eben auch eine Emanation des göttlichen Wesens selbst sei, den Manichäern unfaßlich, da überhaupt ihr Denken an sinnlichen Anschauungen haftete und nicht hineinreichte in jene Region des Denkens, wo die von der Sinnenwelt entnommenen Vorstellungen aufhören müssen, und der nach Erkenntniß forschende Geist nur noch die leitenden Sterne geistiger Begriffe hat. Auch die Manichäer wollten nicht sagen, daß Gottes Wesen verletzbar und der Sünde zugänglich sei. So weit hatten sie in sich nicht das Wahrheitsbewußtsein zurückgedrängt, um einen solchen Ausspruch zu wagen. Aber indem sie dann doch wieder das Lichtreich als eine Emanation des Wesens Gottes betrachteten, wurden sie in alle jene Folgerungen verwickelt, die Augustinus ihnen oft vorwarf. Nur der Schöpfungsbegriff konnte sie diesen Folgerungen entreißen.

Bei dieser Polemik führte Augustinus die Sache der wahren Gnosis gegen eine solche Gnosis. Von nicht minderer Bedeutung aber ist die Kraft und der Erfolg, womit er das Panier des Glaubens gegen den manichäischen Wissensdünkel erhob. Daß bei der Auffassung der göttlichen Offenbarung nicht das Wissen dem Glauben, sondern der Glaube dem Wissen vorangehe und der Boden sei, auf welchem die Erkenntniß der göttlichen Offenbarung sich entfalte, — dieser Fundamentalsatz ist aus den Werken des Augustinus in die kirchliche Dogmatik der späteren Zeit übergegangen, und indem Augustinus in dieser Hinsicht als ein Heerführer der Dogmatik zu betrachten ist, hat er zugleich durch die klare Bestimmtheit, mit welcher er den Glauben im Verhältniß zum Wissen auffaßt und den Fortschritt vom Glauben zum Wissen bezeichnet, den späteren Dogmatikern den Weg gebahnt. Denn seine Entwickelungen, daß der Glaube die Hingebung an die Autorität der göttlichen Offenbarung, das Wissen aber der Vernunftbegriff von der göttlichen Offenbarung sei, und daß der Glaube als die Zucht der Demuth in

der Aneignung der Offenbarung dem Geiste zur Läuterung gereiche und denselben in den Stand setze, mit gereinigtem Blicke von den äußeren Manifestationen zu dem innern Wesen emporzudringen, sind der späteren Dogmatik ein werthvolles Vermächtniß für die Untersuchungen dieser Verhältnisse geworden. Aus seinen Ideen über Glauben und Wissen erhellt, daß er, diese beiden geistigen Zustände von einander unterscheidend, doch auch wieder bei denselben die Vereinigungspunkte und die innere Verwandtschaft nicht außer Acht ließ. Es ist selbstverständlich, daß nach seiner Ansicht der Glaube an die göttliche Offenbarung nicht anders vorhanden sein kann, als vermittelst der Anschließung an die Vernunftkriterien, aus welchen das Vorhandensein der göttlichen Offenbarung erhellt; und wenn er so oft mit beredten Worten die seelenreinigende Kraft des Glaubens preist, so spricht er damit auch die Auffassung aus, daß die göttliche Offenbarung sich zu der Seele in dem innerlichsten Verhältniß befinde und auf dem Standpunkte des Glaubens, wenn auch noch nicht als Wahrheit begriffen, doch lebenskräftig als Wahrheit empfunden und erfahren werde. Er verkannte nicht diese subjective Grundlage des Glaubens, aber am meisten doch wies er auf die objective Grundlage desselben hin, auf die Autorität, welcher die Seele, obgleich noch nicht erkennend, doch mit zustimmender Hingebung sich unterzuordnen habe; und diese Autorität, welche für die Augenzeugen Christi in der Anschauung der erlösenden Thatsachen enthalten war, bestand nach seiner Ueberzeugung für die späteren Geschlechter in der heiligen Schrift, die durch die Tradition der Kirche als die Glaubensurkunde bestätigt war. Was er in dieser Hinsicht den Manichäern erwidert hat, ist in der Kirchenlehre von unvergänglicher Bedeutung geblieben. Dabei sind, wie überhaupt seine Werke, so insonders auch seine Werke gegen die Manichäer ein Denkmal, daß er, mit der Kraft des Glaubens ausgerüstet, es zu einem großen Maaß der Gnosis in der Auffassung der heiligen Schrift gebracht hatte. Denn auch abgesehen von der allegorischen Deutung, die übrigens einen geheiligten und ehrwürdigen Anspruch auf Berechtigung hat,

zeigen seine Auslegungen, daß er die Schrift mit geweihtem Auge betrachtete.

Der Manichäismus in seiner damaligen Gestalt wurde von Augustinus auf allen Punkten überwunden. Dennoch besaß derselbe eine Lebensfähigkeit, die über seine damalige Erscheinung hinausreichte, und aus seinem tiefer liegenden, in der dualistischen Form nur unklar und unvollkommen sich ausprägenden Wesen hervorging. Unter dem Dualismus lag verborgen der Pantheismus, die Gleichsetzung Gottes mit der Natur, und folglich auch die Gleichsetzung der Offenbarung Gottes mit der Entwickelung Gottes durch den Naturproceß. Andeutungen, daß schon zu jener Zeit manche Manichäer sich dieses tiefer liegenden Grundes bewußt wurden, oder ein Gefühl von demselben hatten, scheinen in der Aeußerung des Secundinus, daß Augustinus die manichäische Lehre nicht verstanden habe, und in den Erörterungen des Faustus über die Trinität und die Sendung des Erlösers enthalten zu sein. Denn die Anschauungen, daß der Vater das höchste Urlicht, der Sohn aber das Licht der Sonne und des Mondes sei, und der Geist den gesammten Luftkreis durchströme und mit der Erde sich vermählend den leidenden Jesus erzeuge, sind Naturphilosopheme pantheistischer Art, entsprungen aus dem natürlich gesinnten Herzen, welches der Boden des Pantheismus ist, weil es der Welt des Geistes sich entfremdet und sich an eine äußerliche Naturbetrachtung hingegeben hat. So lange dieser Boden nicht überwältigt ist, wird auch pantheistische Theologie, welche nichts anderes als Naturphilosophie ist, immer wieder hervorwachsen, sei es vermittelst kritischer Verstandsoperationen, oder vermittelst phantastischer Intuitionen. Darin, daß der Manichäismus dieser Richtung angehört, bei welcher der Geist sich ins Fleisch verliert, erblicken wir eine über seine damalige Entwickelungsstufe hinausreichende Bedeutung. Einer Hinneigung zu dieser Richtung kann der Manichäismus durch seine phantasievollen Naturanschauungen manches eigenthümlich Anziehende darbieten. Auch verkennen wir in dieser Geistesrichtung nicht ein edleres Gefühl, eine Sehnsucht nach Gottesnähe, ein Be-

wußtsein von dem in der Natur waltenden und das Einzelne vereinigenden lebendigen Organismus. Doch dieses edlere Gefühl wird beherrscht von dem Hochmuth, bei welchem die Liebe untergeht. Der Hochmuth, die alte Sünde, sein zu wollen gleichwie Gott, blickt aus dem manichäischen System hervor, und wird von Augustinus den Manichäern zum gerechten Vorwurf gemacht. Wenn aber die Liebe wiedererweckt ist, wird sie auch wieder in dem Wesen Gottes, das über ihr steht, ihre Ruhe suchen; und wenn die Seele, der Versunkenheit in das äußerliche Dasein sich entwindend, zur Selbstanschauung ihres Wesens zurückkehrt, wird sie das in ihr wandelbares Wesen hineinleuchtende unwandelbare Geisteslicht erschauen, und unter der Leitung der göttlichen Offenbarung den Schöpfer und die Schöpfung, Gott und die Welt, von einander unterscheiden. Beides, dieses Suchen der Liebe und dieses Aufschauen der Seele, hat in Augustins Schriften gegen die Manichäer ein großes, zu der Nachwelt redendes Denkmal gefunden.

Viertes Capitel.

Fortsetzung des donatistischen Streites bis zur Conferenz zu Carthago. Augustinus im Verhältniß zu den Donatisten.

Als wir in dem vorigen Bande unsers Werkes den Abschnitt über die Manichäer schlossen, thaten wir dies mit der Bemerkung, daß Augustinus mit anderen Gegnern sich angelegentlicher beschäftigte. Mit Gegnern, die nicht, wie die Manichäer, in der nordafrikanischen Kirche die Stellung einer äußer-

lich wehrlosen und vor den gegen sie erlassenen Strafgesetzen sich scheu verbergenden Secte einnahmen, sondern in jenen Gegenden der Kirche um die Oberherrschaft stritten, nicht allein mit Waffen des Geistes, sondern auch der Gewalt. Wir suchten bis zu dem Zeitpunkte, welchen damals unsere Erzählung erreichte, ein Bild von den mit Leidenschaft und Blutvergießen geführten donatistischen Streitigkeiten zu entwerfen. Der Zustand der Donatisten in jenem Zeitpunkte war ein äußerlich günstiger, wegen ihrer durch den unwürdigen Bischof Optatus von Thamugada vermittelten Verbindung mit Gildo. Aber bei dieser äußerlich günstigen Lage zeigten sich Merkmale innerer Zerrüttung, zunehmende Gewaltthätigkeiten, die Maximianistischen Händel, und die Wiederaufnahme der Bischöfe Prätextatus und Felicianus, im Widerspruch zu dem Beschluß des Conciliums von Baga. Als wir die Anfänge des Kampfes darstellten, in den sich Augustinus gegen die Donatisten einließ, konnten wir uns damit begnügen, die obwaltenden Gegensätze mit allgemeinen Umrissen zu bezeichnen. Jetzt, da wir daran gehen die weitere, mit Augustins Wirksamkeit zusammenfallende Geschichte dieser tiefeingreifenden Kirchenspaltung zu beschreiben, haben wir die Aufgabe, gegenüber den donatistischen Ansichten die Ueberzeugungen Augustins ausführlich zu entwickeln, als die Grundlage für die darnach anzuschließende Erzählung der einzelnen Begebenheiten und der Bestrebungen, durch welche er die Spaltung zu überwinden suchte.

Die donatistische Kirchenspaltung betraf die Lehre von der Kirche, bewegte sich nämlich zuerst um die Frage, ob solchen, welche Glaubensverleugnern die Kirchengemeinschaft zugewilligt hätten, eben deshalb die Kirchengemeinschaft abzusprechen sei. Diese Frage ging auf Begebenheiten zurück, die katholischerseits und donatistischerseits verschieden beurtheilt wurden, da katholischerseits die donatistischerseits behauptete Glaubensverleugnung in Abrede gestellt ward. Aber schon Optatus von Mileve hatte die Frage beleuchtet, ob denn, wenn wirklich die donatistische Auffassung der Vorgänge, aus denen die Spaltung entsprungen

war, die richtige sei, daraus die von den Donatisten abgeleiteten Folgerungen entnommen werden dürften. Die Donatisten schlossen ihren Vorwurf an die vermeintliche Auslieferung der heiligen Glaubensurkunden an. Hiergegen hatte Optatus nachzuweisen gesucht, daß eine solche Auslieferung, falls sie wirklich stattgehabt hätte, nicht als Glaubensverleugnung anzusehen sei; woraus sich also ergab, daß, wenn sogar nicht einmal die sogenannten Traditoren aus der Kirchengemeinschaft ausgeschieden seien, noch weniger diejenigen, die mit ihnen die Kirchengemeinschaft fortgesetzt hätten, des Abfalls beschuldigt werden könnten. Auf diese Darstellung des Optatus geht Augustinus nicht ein, aber mit allen Mitteln, welche ihm der Gang der Begebenheiten und sein Scharfblick darbot, suchte er den Beweis zu führen, daß Cäcilian, möge er auch schuldig gewesen sein, dennoch von allen, welche nicht nach subjectivem Belieben sondern nach objectiven Gründen urtheilen wollten, für unschuldig angesehen werden müsse. Hierbei konnte er die Donatisten durch ihr eignes Verfahren gegen die Maximianisten widerlegen. Oft verweilte er bei dieser Parallele. Sie schien ihm für die Schlichtung des Streits von der größten Bedeutung zu sein. Und er betrachtete sie als einen von der göttlichen Vorsehung den Donatisten vorgehaltenen Spiegel, durch welchen ihnen über ihre Verblendung die Augen geöffnet werden sollten.

Die donatistischen Entgegnungen konnten nur schwach ausfallen. Die Begebenheiten redeten zu deutlich. Indessen versuchten die Donatisten doch eine Nachweisung zu geben, daß sich keineswegs so, wie Augustinus behaupte, die Stimme der Kirche gegen sie entschieden habe. Freilich die Aeußerung, welche Augustinus einmal von dem donatistischen Bischofe Fortunius von Tubursis hörte, daß die Donatisten mit allen Kirchen in Gemeinschaft ständen, war zu unhaltbar, als daß sie ernstlich vertheidigt werden konnte; aber bedeutsamer schien die Behauptung zu sein, daß erst zur Zeit der makarianischen Verfolgung, und zwar damals wegen der Zustimmung der übrigen Kirche zu der Sache der Ungerechtigkeit, die isolirte Stellung der Donatisten

eingetreten sei (1). Die Donatisten suchten dies nachzuweisen, indem sie sich auf ein Schreiben beriefen, in welchem das Concil zu Sardica dem Donatus und den mit ihm verbundenen Bischöfen die Kirchengemeinschaft bezeugt und sich gegen den Frevel der Traditoren ausgesprochen habe. Außerdem beriefen sie sich auf den Hilarius von Poitiers, als auf einen anerkannten Zeugen, der gleichfalls von dem in der Kirche stattgehabten großen Abfall geschrieben habe (2). Aber wenn jenes Schreiben wirklich von der Sardicensischen Kirchenversammlung ausgegangen und an die Parthei des Donatus gerichtet war, so war anzunehmen, daß es von der arianisch gesinnten Fraction des Concils, die dadurch sich mit den Donatisten verstärken wollte, abgefaßt sei; und daß die Aeußerung des Hilarius keine Zustimmung zu der donatistischen Ansicht von der Kirche enthielt, leuchtete einer unbefangenen Betrachtung sofort ein. Das Concilium zu Sardica gereichte eben so wenig als Hilarius von Poitiers den Donatisten zur Unterstützung. Mochten sie auch die subjective Ansicht hegen, daß ihnen bei den Untersuchungen ihrer Sache Unrecht geschehen sei, so mußten sie billigerweise ihren Gegnern die gleiche Berechtigung zu der entgegengesetzten subjectiven Auffassung zugestehen, und der objective Gang der Begebenheiten stand ihnen entgegen. Die von Augustinus so sorgfältig gezogene Parallele der maximianistischen Streitigkeiten war gewiß von Bedeutung, ihnen dies zum Bewußtsein zu bringen. Nur auf die hochmüthige Verblendung des Separatismus konnte Augustinus es zurückführen, daß die Donatisten sich gegen diese Gründe verschlossen. Aber sie wurden von dem noch schwereren Vorwurfe betroffen, daß sie nicht allein den Gründen menschlicher Ueberlegung, sondern auch den Aussprüchen und Weissagungen des göttlichen Wortes sich wiedersetzten, indem sie, über die damalige große Ausbreitung der Kirche hinwegsehend, das Erbtheil Christi auf ihre Parthei einschränken wollten.

---

(1) ep. 44. Contra Cresconium lib. III., c. 34.
(2) ep. 93.

Auch zu anderen Zeiten, in denen der Glanz der Kirche unter der beigemischten Schlacke menschlicher Sündhaftigkeit noch tiefer verborgen erscheint, müßte eine großherzige Anschauung sich angewidert gefühlt haben von einem Sectengeiste, der über die eigene Parthei hinaus nichts mehr von dem Reiche Christi anerkennen wollte. Um so mehr zu Augustins Zeit, weil damals die Kirche unter den beigemischten Schlacken dennoch mit besonderer Helle ihr leuchtendes Wesen offenbarte. Die Zeit des dreihundertjährigen Märtyrerthums war zu Ende gegangen, die Beherrscher des römischen Weltreiches hatten sich unter das Kreuz gebeugt, die Götterbilder wurden gestürzt, die Tempel verlassen, die vorher verfolgte Kirche befand sich jetzt auf der vollen Siegesbahn, die Welt zu überwinden, entfaltete sich in Lehre, Verfassung und Leben in reicher Eigenthümlichkeit und in erhabener Einheit. Der Eindruck dieser Entwickelung drang zu einem Gemüthe, welches wie Augustins empfänglich war, ringsher aus den weiten Gebieten des römischen Reiches. Mit besonders mächtiger Stimme verkündigten damals die Thatsachen, daß die Verheißung des Herrn über die Ausbreitung seines Reiches, und die darauf sich beziehende Weissagung der heiligen Schrift in Erfüllung gehe. Und nun wurde von den Donatisten, welche das Reich Christi auf die engen Grenzen ihrer Parthei einschränken wollten, der größte Theil jener Entwickelung, jener großen von Gott zur Bezeugung seines wahrhaftigen Wortes gewirkten Thaten abgeleugnet! Wenn die donatistische Sache schon vor den Gründen menschlicher Ueberlegung nicht bestehen konnte, so wurde ihr wegen des Widerspruchs gegen die Erfüllung der göttlichen Verheißungen von Gott selbst das Siegel der Verwerfung aufgeprägt.

Oft hob Augustinus diesen Grund hervor. Indem er Christum mit der Sonne, und die Kirche, welche ihr Licht von Christo hat, mit dem Monde vergleicht, giebt er einmal den Psalmworten: „weder des Tags wird die Sonne dich stechen, noch der Mond des Nachts,“ eine allegorische Beziehung auf die Worte des Johannes: „wer seinen Bruder liebt, der bleibet

im Lichte, und ist kein Aergerniß bei ihm [1]." Er fragt: „welche sind es denn, die Aergerniß empfangen oder geben?" und antwortet: „diejenigen sind es, welche sich an Christo und der Kirche ärgern. Wer sich an Christo ärgert, wird gleichsam von der Sonne gestochen; wer sich an der Kirche ärgert, gleichsam von dem Mond. Es sagt aber der Psalm: „des Tags wird dich die Sonne nicht stechen, noch der Mond des Nachts." Nämlich wenn du an der Liebe festhältst, wirst du dich weder an Christo noch an der Kirche ärgern, und wirst weder Christum noch die Kirche verlassen. Denn wer die Kirche verläßt, befindet sich der noch in der Gemeinschaft mit Christo, da er nicht an dem Leibe Christi ist? Beachte die Vergleichung. Gleichwie, er gestochen wird, spricht: ich ertrage es nicht, ich halte es nicht aus, — und sich von dannen macht; so auch werden in der Kirche diejenigen geärgert, die mancherlei nicht ertragen können, und deshalb von Christo oder von der Kirche sich zurückziehen. Denn sehet, welch ein Aergerniß, gleichwie von der Sonne, jene Fleischlichgesinnten empfingen, zu denen Christus sprach: „wer nicht isset das Fleisch des Menschensohnes, und trinket sein Blut, der hat kein Leben in sich." Fast siebenzig sprachen: „das ist eine harte Rede", und wichen von ihm. Die Sonne stach jene alle, und sie wichen zurück, da sie die Gewalt jenes Wortes nicht ertragen konnten. Die Anderen jedoch, welche nicht von dem Sonnenstich getroffen wurden, antworteten mit Petrus: „Herr, du hast das Wort des ewigen Lebens; wohin sollen wir gehen?" Wer denn aber ist es, der von der Kirche, gleichwie von dem Mondstich in der Nacht sich getroffen fühlt? Diejenigen sind es, von welchen Spaltung angerichtet ist. Höre das Wort selbst, welches durch den Apostel redet: „wer ist schwach, und ich werde nicht schwach? Wer wird geärgert, und ich brenne nicht?" Weshalb denn nun ist kein Aergerniß bei dem, welcher den Bruder liebt? Weil, wer den Bruder liebt, Alles duldet um der Einheit willen. Es giebt dir Anstoß irgend ein Böser,

---

[1] Tract. 1 in epist. Joh. (Opp. tom. III., p. 2.)

oder den du für böse hältst, oder von dem du dir einbildest, daß er böse sei; — und du trennst dich von so vielen Guten? Was ist demnach von der brüderlichen Liebe der Donatisten zu halten? Indem sie die Afrikaner anschuldigen, haben sie sich von der Kirche des ganzen Erdkreises getrennt. Gab es in dieser Kirche keine Heiligen? Oder konntet ihr, ohne zuvor die Verantwortung zu hören, ein Verdammungsurtheil aussprechen? Wenn ihr die Brüder lieb hättet, wäre kein Aergerniß bei euch."

Weitergehend dann an dem Schrifttexte, und unter Heranziehung der prophetischen Stelle von dem herabstürzenden Stein, welcher nach Zerschmetterung der heidnischen Königreiche ein die Welt erfüllender Berg sein werde, fährt Augustinus fort: „Was ist so blind, als diejenigen, welche Haß hegen gegen die Brüder? Denn auf daß ihr erkennet, daß sie blind sind, — sie sind gegen den Berg angestoßen. Denn ist jener Stein nicht Christus? Hat jener Stein nicht alle Reiche der Erde, nämlich alle Herrschaften der Götzen und Dämonen zerbrochen? Ist jener Stein nicht herangewachsen und zu einem großen Berge geworden und hat erfüllet den ganzen Erdkreis? Zeigen wir diesen Berg mit dem Finger, wie den Menschen die Mondsichel gezeigt wird? Zum Beispiel, wenn die Menschen den Neumond sehen wollen, sagen sie: siehe, der Mond, dort ist er; und wenn sich dann dort welche befinden, die mit dem Blick die Richtung verfehlen, und fragen: wo? wird ihnen dieselbe mit dem Finger gezeigt. Zuweilen aber auch — aus Scham, für schwachsichtig zu gelten, — geben sie vor gesehen zu haben, was sie doch nicht gesehen haben. Zeigen wir etwa so die Kirche? Ist sie nicht offenbar? ist sie nicht unverkennbar? hat sie nicht alle Völker eingenommen? wird nicht erfüllt, was vor so vielen Jahren dem Abraham verheißen wurde, daß in seinem Samen alle Völker gesegnet werden sollten? Siehe, der Berg, der die ganze Erde erfüllt! siehe die Stadt, von welcher gesagt ist: „es kann die Stadt, die auf dem Berge liegt, nicht verborgen bleiben." Jene aber sind gegen den Berg angestoßen, und wenn ihnen gesagt wird: „steigt hinauf," — so antworten sie: „es ist kein Berg," und zerstoßen

sich an demselben lieber das Gesicht, als daß sie auf demselben Wohnung suchen sollten. Gestern wurde der Jesaias gelesen. Wer von euch aufmerksam gewesen ist, hat die Worte vernommen: „in der letzten Zeit wird der Berg, da des Herrn Haus ist offenbar sein und höher denn alle Berge.“ Was ist so offenbar als ein Berg? Aber es giebt auch unbekannte Berge, weil sie einem einzelnen Landestheil durch ihre Lage angehören. Wer von euch kennt den Olymp? Eben so wie diejenigen, welche dort wohnen, unsern Giddaba nicht kennen. Das sind Berge in einzelnen Gegenden. Aber nicht also jener Berg, welcher den ganzen Erdkreis erfüllt, und von welchem gesagt wird: „er ist höher als alle Berge, und es werden alle Völker zu ihm versammelt werden.“ Wer kennt nicht die Stadt auf dem Berge? Aber wundert euch nicht, daß sie von denen nicht gekannt wird, welche Haß hegen gegen die Brüder. Denn sie wandeln in Finsterniß, und wissen nicht wohin sie gehen, weil die Finsterniß ihre Augen verdunkelt hat.“ „Du hörst,“ sagt Augustinus an einer andern Stelle, „das Evangelium reden: „es muß alles erfüllet werden, was von mir geschrieben ist in dem Gesetze und in den Propheten und in den Psalmen.“ Da öffnete er ihnen das Verständniß, daß sie die Schrift verstanden, und sprach zu ihnen: „also ist es geschrieben, und also mußte Christus leiden und auferstehn von den Todten am dritten Tage und predigen lassen in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern und anheben zu Jerusalem.“ Du liesest auch in der Apostelgeschichte, daß dieses Evangelium zu Jerusalem, wo der heilige Geist zuerst jene hundert und zwanzig erfüllte, angefangen habe, und von dort aus in Judäa und Samaria und in alle Völker ausgegangen sei, gleichwie der Herr, als er gen Himmel fahren wollte, zu ihnen gesagt hatte: „ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Enden der Erde;“ „denn in alle Lande ist ihr Schall ausgegangen, und bis an die Enden des Erdkreises ihr Wort.“ Und du widersprichst diesen so festbestätigten und so hell leuchtenden göttlichen Zeugnissen, und

suchst das Erbtheil Christi in so weit in Abrede zu stellen, daß, während in seinem Namen und nach seiner Verheißung Buße unter allen Völkern gepredigt wird, überall niemand, der durch diese Predigt bewegt worden ist, Vergebung der Sünden finden könne, es wäre denn, daß er den in Mauritanien verborgenen Vincentius von Cartennä, oder einen von dessen neun oder zehn Genossen aufgesucht und aufgefunden hätte(1)? Was unternimmt nicht der Hochmuth des Fellenrockes zu behaupten(2)! Ein solches Aergerniß setzest du dem Sohn deiner Mutter, der noch klein und schwach ist, noch nicht die väterliche Speise aufnehmen kann, sondern noch mit der mütterlichen Milch genährt werden muß, für den aber Christus gestorben ist? und du stellst mir die Bücher des Hilarius entgegen, um die in allen Völkern bis ans Ende der Welt sich ausbreitende Kirche zu verleugnen? Unselige schon dann, wenn ihr damals widerstrebt hättet, als es verheißen ward! und jetzt sogar widersprecht ihr, während es erfüllt wird."

Die Donatisten stellten diesem Grunde, auf welchen Augustinus das größte Gewicht legte, verschiedene Einwendungen entgegen. Freilich wenn ihnen zugerufen ward: „wenn ihr katholische Christen seid, so unterhaltet die Kirchengemeinschaft mit jener Kirche, von welcher aus das Evangelium sich über den Erdkreis ausgebreitet hat, nämlich mit der Kirche von Jerusalem!" und sie dann antworteten: „mit jener Stadt, wo unser König getödtet worden ist, halten wir keine Kirchengemeinschaft;" so konnte eine solche Erwiderung nur als die Aeußerung eines gedankenlosen Trotzes angesehen werden. Aber nicht von gleicher Bedeutunglosigkeit war die Einwendung, daß die Erfüllung der göttlichen Verheißungen, welche von Augustinus behauptet werde, noch keineswegs eingetreten sei; denn verhältnißmäßig nur erst

(1) Von diesem Vincentius, einem Führer der donatistischen Parthei der Rogatisten, ist späterhin noch näher die Rede.

(2) Allegorische Beziehung auf Gen. Cap. 3, V. 21, bei Augustinus öfter vorkommend.

einem kleinen Theil der Erde sei der christliche Glaube bekannt geworden. Indessen mußte doch auch diese Einwendung sich bei dem Hinblicke auf die vielen Völker, zu denen in so kurzer Zeit die Verkündigung des Evangeliums gelangt war, und bei der sich anschließenden Hoffnung, daß auch fernerhin das Christenthum auf diesem Siegeswege fortschreiten werde, als unhaltbar darstellen. Gewiß konnte, während in entlegenen Ländern, wie in Persien und Indien, Christus gepredigt ward, kein Gewicht gelegt werden auf die Ansicht, daß dort niemand zur Vergebung seiner Sünden gelangen werde, wenn er nicht die Aufnahme bei den donatistischen Separatisten bewirkt habe (¹). Im Widerspruch mit der Behauptung, daß die damalige Entwickelung der Kirche noch nicht auf die Erfüllung der Verheißungen von der Ausbreitung des Reiches Christi hinweise, stand die andere donatistische Behauptung, daß die in dem Worte Gottes geweissagte Ausbreitung der Kirche schon vor dem Auftreten des Donatus erfüllt gewesen, und darauf der große Abfall, an welchen die Kirchenspaltung sich angeschlossen habe, eingetreten sei; — eine Behauptung, die noch unhaltbarer als die entgegengesetzte, und kaum einer Widerlegung werth war (²). Auch das Gleichniß von der Vermischung des Unkrauts mit dem Weizen suchten die Donatisten mit ihrer Partheistellung zu vereinigen (³). Es schien sonst dieses Gleichniß, eben so wie die Ausbreitung des Evangeliums, ihnen ein Fingerzeig sein zu müssen, daß sie, wenn auch Entartungen des kirchlichen Lebens beklagend, dennoch im Sinn der Liebe auf die Wirksamkeit des göttlichen Geistes zu vertrauen und von einer äußern Trennung abzustehen hätten. Aber sie erwiderten, daß die Lehre dieses Gleichnisses dort keine Anwendung mehr finde, wo der Weizen vergangen und nur noch das Unkraut übrig geblieben sei. Wo ein solcher Zustand eingetreten sei, gebühre es den treuen Mitgliedern der Kirche

(¹) ep. 93.
(²) De agone Christiano, c. 29. (Opp. tom. VI.)
(³) Serm. 88. (Opp. tom. V.)

das Beispiel Noahs nachzuahmen, und dem Zurufe des Propheten zu gehorchen: „weichet zurück, ziehet aus von dort, und rühret nichts Unreines an!"

Augustinus konnte hiergegen einleuchtend machen, daß wenn in der heiligen Schrift die Vermeidung alles Unlautern und Bösen gefordert werde, diese Forderung auf die innere Abkehr vom Bösen sich beziehe, und er konnte, was er öfter that, in Betreff der donatistischen Selbstvergleichung mit Noah den Donatisten mit Ironie bezeichnen, daß ihnen bei solcher Ueberspannung separatistischen Dünkels ihre eigne Zugehörigkeit zur Kirche ungewiß bleiben müsse. Denn konnte nicht die Möglichkeit gedacht werden, daß, gleichwie der Name der Donatisten in vielen christlichen Gegenden unbekannt war, schon früher einmal irgendwo in der Kirche aus einer nach der Meinung der Donatisten gerechten Ursache das Ausscheiden einer kleinen Parthei stattgefunden habe, die in weiteren Kreisen unbekannt blieb, und dennoch, den donatistischen Principien zufolge, der gesammten übrigen Kirche den Stempel des Abfalls aufdrückte? Die Donatisten beriefen sich endlich noch auf einige Stellen der heiligen Schrift, in welchen nach ihrer Meinung sowohl der große Abfall als auch ihre eigne Mission zur Wiederbelebung der Kirche geweissagt war ([1]). Es waren die Worte des Propheten Habakuk: „Gott wird von Afrika kommen," und besonders einige allegorisch gedeutete Worte des Hohenliedes. Die Braut, sagten die Donatisten, spricht zu dem Bräutigam: „sage mir an, den meine Seele liebt, wo du weidest? wo du ruhest?" und der Bräutigam antwortet: „im Mittag." Die Widerlegung war für Augustinus leicht. Namentlich konnte er der letztern Stelle eine allegorische Auffassung geben, welche den Separatismus strafte. Zugleich aber auch sagt er: „ich wies dich auf unzweideutige Zeugnisse hin; was antwortest du mir mit Worten des Hohenliedes? Vielleicht verstehst du dasselbe nicht. Das Hohelied ist voll Räthsel, deren Verständniß nur Wenigen bekannt ist, und nur

([1]) serm. 46.

wenigen Anklopfenden aufgeschlossen wird. Halte fest und nimm mit Demuth an das unzweideutig Klare, auf daß du gewürdigt werdest zur Erkenntniß des Räthselvollen zu gelangen. Wie willst du das Dunkle durchdringen, wenn du das Offenbare verachtest?"

Nicht von allen sündigen Mitgliedern der Kirche überhaupt, sondern nur von solchen, welche der Glaubensverleugnung schuldig geworden seien, hatten sich die Donatisten auch äußerlich trennen wollen. Wenn ihnen daher der Widerspruch vorgeworfen ward, daß sie in ihrer eignen Gemeinschaft sündige Mitglieder duldeten, so war dieser Vorwurf nicht ganz begründet; wie denn auch, so treffend sonst von Augustinus die Parallele zwischen dem Verfahren der Donatisten gegen Caecilian und der Maximianisten gegen Primian gezogen wird, dennoch die Hinweisung, daß die Donatisten durch die Wiederaufnahme der Maximianisten ihr Princip über die Wiedertaufe verläugnet hätten, nicht völlig schlagend ist. Die Donatisten hatten nicht gerade Unrecht, als sie auf der Conferenz zu Carthago eine auf die Wiederaufnahme der Maximianisten bezügliche Frage der Gegner mit der Bemerkung ablehnten: das sei eine innere Angelegenheit, die mit dem Zwecke der Conferenz nichts zu thun habe (1). Gleichwohl ergab sich einer unbefangenen Auffassung die Anschauung, daß, angesichts des Verfahrens gegen die Maximianisten, donatistischerseits bei allen, die nur unwissend Gegner seien, auf die Wiedertaufe verzichtet werden müsse.

Die Wiedertaufe betrachtete Augustinus mit Grauen. Sie machte ihm den Eindruck, daß frevelnde Menschenhand sich erhoben habe, um das göttliche Geschenk der Taufgnade wieder den Seelen zu entreißen. Die Taufe war ihm etwas eben so Objectives, als das Wort Gottes. Das Wort Gottes bleibt dasselbe heilige Wort, ob es auch von dem unheiligsten Munde ausgesprochen wird; so auch war Augustinus überzeugt, daß die Taufe den objectiv-göttlichen Charakter unverletzt behalte und

(1) Breviculus collationis, c. 12. (Opp. tom. IX.)

als objective Gnadenmittheilung ungeschmälert bleibe, wenn sie auch von dem unwürdigsten Menschen vollzogen werde, und wie er von Entsetzen ergriffen wäre, wenn er wahrgenommen hätte, daß jemand das Wort Gottes aus einer Seele hätte herausreißen wollen, empfand er etwas Aehnliches in Hinsicht der Wiedertaufe. Er nannte sie ein Werk des Todes, und in seinen Abmahnungen spricht sich die Innerlichkeit seiner Ueberzeugung aus, daß es sich hierbei um Seelenheil und Seelentod handle. Als er gehört hatte, daß Macrobius, der Bischof der Donatisten zu Hippo, an einem Subdiaconus, der zu den Donatisten übertreten wollte, die Wiedertaufe zu vollziehen beabsichtigte, schrieb er an ihn: „thue es nicht, so wahr du bei Gott zu leben, bei Gott Gnade zu finden, die Sakramente Christi nicht vergeblich zu besitzen und nicht auf ewig von dem Leibe Christi getrennt zu werden wünschest. Habe Erbarmen mit einer fremden Seele und habe Erbarmen mit deiner eignen Seele (1)." Es kam zu empörenden Scenen, wenn der Uebertritt zu den Donatisten ein erzwungener war und solche, welche bereits dem Uebertritt widerstrebt hatten, der Wiedertaufe unterworfen wurden. Selbst unter den aufrichtigen Donatisten gab es viele, welche wünschten, daß die Wiedertaufe niemals bei ihnen eingeführt sein möchte. Um ihre Lehre von der Wiedertaufe zu stützen, suchten die Donatisten an einige Schriftstellen anzuknüpfen (2). Sie führten, aber mit völlig willkührlicher Anwendung, die Worte im Munde: „habe nichts zu schaffen mit fremdem Wasser;" „sie sind mir geworden zu Lügenwasser, das nicht probehaltig ist;" „wenn jemand von einem Todten getauft wird, was nützt ihm die Taufe?" „von dem Oel des Sünders werde mein Haupt nicht beträufelt." Sie beriefen sich ferner sehr unangemessener Weise darauf, daß an die bereits von Johannes dem Täufer vollzogene Taufe sich abermals die apostolische Taufe angeschlossen habe. Sie wiesen endlich hin auf die kirchliche Tradition, auf die Ansicht des Cy-

---

(1) ep. 106.
(2) ep. 108.

prian, daß die von Haeretikern verrichtete Taufe als ungültig zu betrachten sei. Aber dies Letzte konnte sogar zu einer schlagenden Waffe gegen sie benutzt werden. Augustinus sagt in dieser Beziehung: „wenn nach eurer Meinung die Kirche des Erdkreises untergegangen ist, weil sie Sakramentsgemeinschaft mit den Sündern unterhalten hat, so war sie, indem sie bis auf Cyprians Zeit ehemalige Haeretiker ohne Wiedertaufe aufnahm, schon vor Cyprians Zeit untergegangen, und konnte mithin keinen Cyprian mehr gebären. Wenn aber zu jener Zeit, als die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft ohne Wiedertaufe stattfand, dennoch die Kirche fortbestand, welche den Cyprian, welche ebenfalls den Donatus gebären konnte, so ist es offenbar, daß die Gerechten bei Fortsetzung der Sakramentsgemeinschaft nicht durch fremde Fehler befleckt werden[1].“ Augustinus betrachtete die Ansicht Cyprians von der Wiedertaufe als einen Makel, den jedoch die Liebe bedeckt und endlich „die Sichel des Märtyrerthums“ hinweggenommen habe. Während er den Donatisten vorwarf, daß sie jene zu rügende Ansicht mit widersinniger Schroffheit sich angeeignet hätten, tadelte er es an ihnen um so mehr, daß sie, auf den Cyprian sich berufend, des großen Kirchenlehrers Liebe und Begeisterung für die Einheit der Kirche unbeherzigt ließen. Denn, um ihnen die Liebe zur Kircheneinheit und zum Kirchenfrieden vorzuhalten, fand er keine eindringlicheren Worte, als jene Worte Cyprians: „wir haben nur dahin zu ringen, daß wir Weizen seien, auf daß wir, wenn der Weizen in die Scheuren des Herrn eingeführt wird, für unsre Arbeit und Mühe den Lohn empfangen. Der Apostel sagt: „in einem großen Hause befinden sich nicht allein goldene und silberne, sondern auch hölzerne und thönerne Gefäße, und einige Gefäße zur Ehre, andere aber zur Unehre.“ Bemühen wollen wir uns und so viel wir können, dahin streben, daß wir zu den goldenen oder silbernen Gefäßen gehören. Uebrigens die thönernen Gefäße zu zerbrechen, hat der Herr, welchem die eiserne Ruthe ge-

---

[1] ep. 93.

geben ist, allein Macht. Der Knecht kann nicht größer sein als sein Herr, und niemand möge das, was der Vater allein dem Sohn übergeben hat, sich anmaßen wollen und sich dazu fähig halten, daß er, um die Tenne zu reinigen, die Wurfschaufel führen, oder nach menschlichem Urtheil das Unkraut von dem Weizen sondern könne. Das ist stolze Anmaßung eines verkehrten Eifers. Weil solche verkehrte Eiferer sich stets mehr herausnehmen als die milde Gerechtigkeit fordert, gehen sie der Kirche verloren, und weil sie sich stolz erheben, verlieren sie, durch ihren Hochmuth verblendet, das Licht der Wahrheit."

Obgleich die Donatisten bei ihrer Partheistellung nicht von der Behauptung ausgingen, daß sich bei ihnen in sündloser Reinheit die Kirche darstelle und daß durch jede Gemeinschaft mit der Sünde der Charakter der Kirche aufgehoben werde, sondern von der Behauptung, daß die Fortsetzung der Kirchengemeinschaft mit Glaubensverleugnern Abfall von der Kirche sei, so lag doch eine Verallgemeinerung dieser Behauptung nahe, theils als Fortentwickelung der hochmüthigen Schroffheit, aus welcher überhaupt die donatistische Kirchenspaltung ihren Ursprung genommen hatte, theils auch deshalb, weil vielerlei Sünde als thatsächliche Glaubensverleugnung zu betrachten, ja überhaupt die Sünde als Glaubensuntreue anzusehen war. Es wurde daher in den donatistischen Streitigkeiten auch über die Frage verhandelt, ob unwürdige Mitglieder der Kirche gänzlich aus der Kirchengemeinschaft auszuscheiden seien, und im Zusammenhange mit dieser Frage und der donatistischen Meinung, daß die sakramentliche Gnade an die Subjectivität der ausspendenden Priester gebunden sei, ebenfalls über die Frage, ob von unwürdigen Geistlichen die Sakramente mit heilskräftiger Wirkung verwaltet werden könnten. Die Donatisten neigten sich dazu hin, die erstere Frage zu bejahen und die zweite Frage zu verneinen, gaben aber hierdurch ihren Gegnern scharfe Waffen in die Hände. Denn was sie gegen das Leben der katholischen Kirche sagten, konnte ihnen zurückgegeben werden. „Ihr habt," antwortete ihnen Augustinus, „nicht die eigenthümlichen Heiligkeitsprivilegien, daß ihr durch

unsre Sünden befleckt werdet und durch eure Sünden nicht befleckt werdet.“ Zwar suchten sie durch Hinweisung auf die gegen sie ausgeübten Verfolgungen den Heiligenschein des Märtyrerthums über sich zu verbreiten, aber ohne daß sie auf ihre Gegner Eindruck machten. Wenn Augustinus in seinen Predigten an den Gedächtnißtagen der Märtyrer hervorhob, daß nur das Leiden für eine gerechte Sache ein Märtyrerthum sei, so hatte er gewiß am meisten die Donatisten im Auge. Er spricht einmal diesen Gedanken mit folgenden Worten aus: „drei Kreuze standen an einem Ort; an dem einen Kreuze hing der Räuber, der errettet werden sollte; an dem andern der Räuber, der verdammt werden sollte; in der Mitte Christus der Erretter des einen Räubers und der Richter des andern Räubers. Was ist einander ähnlicher als jene Kreuze? was einander unähnlicher als die, welche daran hingen? Wenn es stets preiswürdig wäre Verfolgung zu erdulden, so hätte es dem Herrn genügt zu sagen: „selig sind die, welche verfolgt werden;“ und er hätte nicht hinzugefügt: „um der Gerechtigkeit willen.“ Desgleichen, wenn es stets sträflich wäre zu verfolgen, so stände in den heiligen Büchern nicht geschrieben: „ich verfolgte den, der seinem Nächsten heimlich etwas nahm.“ Bisweilen ist also der, welcher Verfolgung erleidet, ungerecht, und der, welcher verfolgt, gerecht.“ Aber wenn die Donatisten auch erhebliche Gründe dafür gehabt hätten, daß ihre Gemeinschaft den Charakter der subjectiven Heiligkeit besitze und, wie sie sagten, wegen der Beobachtung aller göttlichen Gebote und aller Sakramente wahrhaft die katholische Kirche sei, deren Namen sich nicht von der Zahl, sondern von der Vollkommenheit ihrer Glieder herschreibe, so stand ihnen doch, was die fragliche Aussonderung der Unwürdigen aus der Kirche betraf, das göttliche Wort entgegen, und nur durch gezwungene Deutung konnte den Gleichnissen von dem Unkraut zwischen dem Weizen und von dem Fischernetz ihr specifischer Lehrgehalt genommen werden. Sowohl die Behauptung, daß die Unwürdigen aus der Kirche zu entfernen seien, als auch die Behauptung, daß nur von Würdigen die Sakramente mit segenbringendem Erfolg ver-

waltet werden könnten, mußte der Willkür die Thür öffnen und die Fundamente der Kirche untergraben.

Der Streit wurde von jeder der beiden Partheien mit dem Ueberzeugungseifer geführt, daß nur bei ihr das Reich Christi auf Erden und der Weg zum Himmel zu finden sei. Aber Augustinus kämpfte für die bessere Sache mit so bedeutenden Gründen, daß dieselben nur auf einem verblendeten Partheistandpunkte verkannt werden konnten. Zwar gelangte er nicht zu der Anschauung, daß der Herr der Kirche auch unter den Donatisten eine Schaar seines Eigenthums für das Himmelreich sammeln möge, aber doch vertrat er große Principien der Milde und Duldung, und nicht ohne Grund machte er den Donatisten Mangel an Liebe und an der in der Liebe sich erweisenden Wirksamkeit des heiligen Geistes zum Vorwurf. Er beschäftigt sich einmal in einer Homilie mit der Frage, weshalb der heilige Geist in der Gestalt einer Taube erschienen sei, und sagt (1): „die Taube lehrt uns, denn von dem Haupte des Herrn herab spricht sie: du hast die Taufe; aber die Liebe, in welcher ich seufze, hast du nicht. — Der Donatist antwortet: was ist das? ich habe die Taufe und die Liebe habe ich nicht? ich habe die Sakramente und nicht die Liebe? — Ereifere dich nicht. Zeige mir, wie jemand, welcher die Einheit zertheilt, die Liebe haben kann. Er antwortet: ich habe die Taufe. Aber die Taufe nützt dir nichts ohne die Liebe, denn ohne die Liebe bist du nichts. Keineswegs ist die Taufe nichts auch bei dem, welcher nichts ist. Wahrlich die Taufe ist etwas, und ist etwas Großes, nämlich seinetwegen, von welchem es heißt: „er ist es, der taufet;" aber auf daß du nicht denken mögest, daß sie, die etwas Großes ist, dir etwas nützen könne, wenn du nicht in der Einheit bist, steigt auf den Getauften die Taube herab, gleich als ob sie sagte: wenn du die Taufe hast, so sei in der Taube, auf daß dir, was du hast, zum Segen sei. Daher sagen wir: komm zur Taube, nicht damit du empfangest was du noch nicht hattest,

(1) Tract. 6 in Joh. evang. (Opp. tom. III, p. 2.)

sondern damit dir zum Segen werde, was du hattest. Denn nicht allein nützte die Taufe dir nichts, sondern sie schadete dir sogar. Auch das Heilige kann schaden. Die Guten haben es zum Heil, die Bösen zum Gericht. — Du fragst: habe ich es zum Gericht? — Ja, ich muß sagen, du hast es zum Gericht, weil du eben durch das, was du hast, in die Verdammniß kommen wirst. — Weshalb? — Du hast das, was der Taube angehört, außerhalb der Gemeinschaft mit der Taube. — Aber, antwortest du, ich habe das Sakrament. — Du sagst recht, das Sakrament ist göttlich, du hast die Taufe, das sage auch ich mit dir. Aber was sagt der Apostel Paulus? „Wenn ich alle Sakramente wüßte und hätte die Weissagung und allen Glauben, also daß ich Berge versetzen könnte;" — damit du etwa nicht auch dies sagen möchtest: ich habe den Glauben und daran habe ich genug. Und was sagt Jacobus? „Die Dämonen glauben auch und zittern." Etwas Großes ist der Glaube, aber er nützt nichts, wenn er nicht die Liebe in sich trägt. Ebenfalls die Dämonen bekannten Christum. Im Glauben, aber nicht in der Liebe, sagten sie: „was haben wir mit dir zu schaffen?" sie hatten den Glauben, aber sie hatten nicht die Liebe. Die Einheit Christi redet zu dir: Komm, erkenne den Frieden, kehre zurück zur Brust der Taube." Ein anderes Mal sagt Augustinus: „nichts nützt ihnen das Leben der Jungfrauen, nichts die Enthaltsamkeit, nichts das Almosengeben, nichts alles das, was in der Kirche gelobt wird, weil sie die Einheit, das heißt jenen Rock der Liebe, zertrennen. Es giebt unter ihnen viele, die beredt sind, große Zungen, solche Zungen, von denen sich Redeströme ergießen. Reden sie denn mit Engelzungen? Mögen sie den Freund des Bräutigams hören, der für den Bräutigam eifert, nicht für sich selbst: „wenn ich mit Menschen- und Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle (1)."

Augustinus verdient das Zeugniß, daß er aus einem lautern

(1) Tract. 13 in evang. Joh.

Eifer für die Ehre des Herrn kämpfte. Christus und die Kirche in ihrer Ausbreitung und Einheit waren in seiner Anschauung und Liebe unzertrennlich verbunden. Bei der Lauterkeit seines Eifers verschmähte er das Mittel, der Sache, für welche er stritt, durch Herabziehung der Persönlichkeiten seiner Gegner Vorschub leisten zu wollen. Dagegen hielten die Donatisten sich von persönlichen Angriffen nicht frei. In Betreff der früheren Verirrungen Augustins, die doch schon längst vorüber gegangen waren, brachten sie Wahres und Falsches wieder zur Sprache. Mit welcher Gesinnung Augustinus diese Anschuldigungen betrachtete, geht aus folgenden Worten hervor: „mögen sie gegen uns sagen, was sie wollen, wir wollen sie selbst gegen ihren Willen lieben. Wir kennen ihre Zungen, doch deswegen zürnen wir ihnen nicht. Sie sehen, daß sie für ihre Sache nichts vorbringen können, und so kehren sie denn ihre Zungen gegen uns, und sagen vieles von uns; vieles, was sie wissen, und vieles was sie nicht wissen. Was sie wissen, ist unsre Vergangenheit. Denn einst waren wir, wie der Apostel sagt, thöricht und ungläubig und untüchtig zu allem guten Werk. In verderblichem Irrthum befangen, waren wir voll Thorheit und blinden Eifers; wir leugnen es nicht. Aber so entfernt wir davon sind, unsre Vergangenheit zu leugnen, um so mehr preisen wir Gott, der uns Vergebung gewährt hat. Warum gehst du denn von der Sache ab und wirfst dich auf einen Menschen? Denn was bin ich? bin ich die katholische Kirche? bin ich das unter den Völkern ausgebreitete Erbe Christi? Es ist mir genug, daß ich diesem Erbe angehöre. Du tadelst die Sünden meiner Vergangenheit. Was thust du Großes? Ich bin strenger gegen mich als du. Was du getadelst hast, das habe ich verdammt. Möchtest du dies doch nachahmen, auf daß auch deine Verirrung aufhöre! Jenes Böse, welches sie kennen, und welches ich vornämlich in dieser Stadt begangen habe, ist vergangen. Denn hier habe ich böse gelebt, ich bekenne es; und so sehr ich mich über die Gnade Gottes freue, so sehr trage ich über meine Vergangenheit, — soll ich sagen: Leid? Ich würde Leid tragen, wenn ich noch derselbe

wäre. Aber was soll ich denn sagen? daß ich mich freue? Auch das kann ich nicht sagen. Denn möchte ich doch niemals in jenen Sünden gewesen sein! Doch was ich auch gewesen bin, es ist in Christi Namen vergangen. Das aber, was sie aus meiner späteren Zeit tadeln, kennen sie nicht. Ich habe noch gar manches Tadelnswerthe an mir, aber es wäre viel, wenn sie hiervon Kenntniß hätten. Denn ich habe innerlich viel zu ringen, indem ich streite gegen die in mir aufsteigenden bösen Gedanken, und einen fortgehenden und fast ununterbrochenen Kampf habe gegen die Versuchungen des Feindes, der mich unterwerfen will. Ich seufze zu Gott in meiner Schwachheit. Doch der Apostel sagt: „mir ist es ein Geringes, daß ich von euch gerichtet werde, oder von einem menschlichen Tage, auch richte ich mich selbst nicht.“ Denn wohl kenne ich mich besser als jene mich kennen, aber Gott kennt mich besser als ich mich kenne. Mögen sie also unsertwegen euch keine Unruhe machen; das verhüte Christus. Doch was soll ich ihnen sagen? Argwöhnt von uns, was ihr wollt. Wenn wir gut sind, so sind wir Weizen in der Kirche Christi. Wenn wir böse sind, so sind wir Spreu in der Kirche Christi. Doch sind wir von der Tenne nicht zurückgewichen. Du aber, der du von dem Winde der Versuchung hinausgeworfen bist, was bist du? den Weizen hebt der Wind nicht von der Tenne hinweg. Daraus also, wo du bist, erkenne, was du bist. — Aber du sagst: wer bist du denn, daß du solches gegen uns redest? — Was ich auch sei, so siehe auf das, was gesagt wird, nicht auf den, der es sagt. — Doch der Herr, antwortest du, spricht zu dem Sünder: „was nimmst du mein Testament in deinen Mund?“ — Aber zu wem dies auch der Herr sage, er sagt es deshalb, weil es dem Sünder keinen Nutzen bringt, wenn er das Gesetz Gottes redet. Bringt es deshalb auch den Hörern keinen Nutzen? Laut dem Worte des Herrn haben wir in der Kirche Gute und Böse. Was sagen die Guten, wenn sie das Wort verkündigen? „seid meine Nachfolger, wie auch ich Christi.“ Was wird zu den Guten gesagt? „sei ein Vorbild der Gläubigen.“ Wir trachten dies zu sein; was wir aber sind,

weiß er, zu dem wir aufseufzen. In Betreff der Bösen aber ist gesagt: „auf dem Stuhle Mosis sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer, was sie euch sagen, das thut, was sie aber thun, das thut nicht.“ Du siehst, daß auf dem Stuhle Mosis, welchem der Stuhl Christi nachgefolget ist, auch Böse sitzen, und dennoch schaden sie den Hörern nicht, wenn sie das Gute reden. Weshalb verlässest du wegen der Bösen den Stuhl selbst? Kehre zum Frieden zurück, kehre zur Eintracht zurück, die dir keinen Schaden bringt. Wenn ich das Gute sowohl rede als thue, so ahme mich nach; wenn ich dagegen das, was ich rede, nicht thue, so hast du vom Herrn die Weisung, daß du, was ich rede, thun sollst, was ich aber thue, nicht thun sollst. Von dem katholischen Stuhl jedoch trenne dich nicht. Siehe, im Namen Christi werden wir jetzt unsre Abreise antreten, und sie werden vieles gegen uns sagen. Sehet von unsrer Vertheidigung ab. Erwidert ihnen nur: antwortet zur Sache; Augustinus ist Bischof in der katholischen Kirche, er trägt seine Last, er wird vor Gott Rechenschaft geben; meine Hoffnung beruht nicht auf ihm; denn das vor allem habe ich in der katholischen Kirche gelernt, daß meine Hoffnung nicht auf einem Menschen beruhe. Streitet gegen sie nicht für uns. Was sie auch von uns sagen mögen, gehet darüber hinweg, damit ihr nicht, indem ihr euch abmühet uns zu vertheidigen, eure Sache verlasset. Siehe hin auf die Sache der Kirche; siehe zu, wo du dich befindest. Wo auch die Wahrheit zu dir redet, nimm ihre Worte mit Hunger an, auf daß du des Brodes nicht verlustig gehest, wenn du satt und verleumdungssüchtig an dem Gefäße stets etwas zu tadeln suchst (1).“

Von dieser Basis aus verfolgen wir, am meisten unser Augenmerk auf Augustinus richtend, die weitere Entwickelung und den Verlauf des Kampfes. Eine weite Arena fand er in der Basilika. An seiner großen homiletischen Begabung, an dem Eindruck, welchen seine Predigten hervorbrachten, an dem Ansehen,

---

(1) Enarr. 3 in Psalm 36. (Opp. tom. IV.)

welches sie bei Anhängern genossen, so wie an dem Aufsehen, welches sie auf Gegner ausübten, besaß Augustinus eine mächtige Waffe gegen die Donatisten. Häufig redete er in seinen Predigten über die Kirchenspaltung. Begebenheiten, welche seine Seele mit tiefstem Schmerz erfüllten, weil sie ihm unablässig die Zerrüttung des kirchlichen Lebens bis in den Schooß der Familienbande hinein zeigten, forderten ihn zur Bekämpfung auf, wenn er zu den von der donatistischen Bewegung ergriffenen Gemeinden zu reden hatte, sei es in Hippo oder in Carthago, oder an andern Orten Nordafrikas. Es galt den Kampf für die Einheit und Größe der Kirche gegen die Zersplitterung, den Kampf für das Objective der Heilswirkungen gegen einen bodenlosen Subjectivismus, den Kampf der Liebe und Demuth gegen die Lieblosigkeit des Hochmuths; es galt dem Herzen der Treuen einen Ausdruck zu geben und die Schwankenden zu befestigen; es galt zu zeigen, mit welchen geistigen Waffen der Kampf geführt werden müsse; es galt nicht allein in dem kirchlichen Bewußtsein und Eifer eine Streitwehr auszubilden, sondern auch unmittelbar durch die Predigt Donatisten für die Kirchengemeinschaft zu gewinnen, denn häufig fanden sie sich zum Anhören seiner Predigten ein, so wie andrerseits auch wieder Mitglieder der katholischen Kirche den donatistischen Predigten zuhören wollten (1). Die Donatisten suchten das Letztere zu verhindern (2). Als eine von den Staatsgesetzen bedrohte Parthei, die selbst in zeitweise günstigen Lagen doch des sicheren Rechtsbodens entbehrte, fürchteten sie Ausforschung und übten über die zu den Basiliken Eingehenden eine genaue Aufsicht aus. Die fremden Ankömmlinge wurden zurückgewiesen, und kaum daß thätliche Mißhandlung unterblieb. Augustinus dagegen sah es gern, daß sich Donatisten zu seinen Predigten einfanden, und ermunterte die Gemeinde, welche mit freudigem Zuruf die Ankömmlinge zu begrüßen pflegte, zu solchen Kundgebungen, die er als

(1) Possidius, c. 7.
(2) serm. 46.

Zeugnisse des der Wahrheit innewohnenden Vertrauens und der aus der Lebensgemeinschaft mit Christo hervorgehenden Liebe ansah. „Beachtet," sagte er, „wie sich das Vertrauen der Wahrheit und die Furcht der Falschheit von einander unterscheiden. Wie freuet ihr euch, wenn ihr welche von ihnen in dieser Versammlung erblicket! Denn es ist in euch der Herr, welcher sucht, was verloren war. Es wird euch zugeflüstert: er wird es hören und fortgehen. — Ihr aber: möge er es hören und fortgehen! — Er wird es hören und darüber spotten. — Möge er es hören und darüber spotten! Dereinst doch wird er darüber zur Besinnung und zur Erkenntniß kommen, wird von den Seinen verlassen werden, wird mit seinem Herzen bei uns bleiben, wird seinem Irrthum entsagen und Gott Dank sagen." Freilich gab es von dieser Stimmung, welche Augustinus zu nähren suchte, auch Ausnahmen. So geschah es, zwar nicht der Diöcese von Hippo, sondern in einem andern bischöflichen Sprengel, daß ein Donatist, welchem die Wiedertaufe leid war, zur katholischen Kirchengemeinschaft überzutreten wünschte, und eines Tages, um Aufnahme bittend, sich vor der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde an den Bischof wandte. Der Bischof ermahnte ihn zur Buße, und wollte ihn unter die Zahl der Büßenden aufnehmen; aber der Ruf nach Hinausweisung erschallte aus der Gemeinde, und der Donatist ward gezwungen die Kirche zu verlassen. Augustins Gefühl empörte sich. In einer Predigt ersah er die Gelegenheit seinen Unwillen auszusprechen. Er sagte: „liebet Gott, auf daß Gott euch liebe. Und nur dadurch, daß ihr die Ausbreitung des Reiches Gottes lieb habt, könnt ihr zeigen, wie sehr ihr Gott liebt. Was hast du Gott darzubieten, damit seine Macht, seine Güte, sein Reichthum, seine Ehre größer werde? Was auch immer du sein mögest, er wird sein was er war. Blicke demnach um dich, ob du nicht etwa dem Nächsten erweisen sollest, was auf Gott selbst eine Beziehung habe. „Was ihr einem von meinen Geringsten gethan habt, das habt ihr mir gethan." Wenn dir also geboten wird, dem Hungrigen das

Brod zu brechen, darfst du dann dem Anklopfenden die Kirche verschließen (1)?"

In den Schriftauslegungen seiner Predigten durfte Augustinus nicht erst nach Beziehungen gegen die Donatisten suchen. Solche Beziehungen strömten seinem von dem Kirchenstreite schmerzlich bewegten Gemüthe von selbst zu. Seinen Schmerz schüttete er einmal vor der Gemeinde mit folgenden Worten aus: „Der Herr unser Gott wird mir beistehen, gemäß der Bewegung meines Herzens meinen Schmerz auszusprechen; aber ich bitte euch durch Christum, daß ihr bei euch erwägen möget, was ich nicht aussprechen kann. Ich weiß, daß mein Schmerz nicht hinlänglich ausgedrückt werden kann, denn ich sehe viele Ehebrecher, welche die Braut, die mit so großem Preise erkauft und in ihrer Schmach geliebt worden ist, auf daß sie schön würde, anstatt des Bräutigams, der sie erkauft, befreit und geschmückt hat, besitzen wollen. Eure Liebe weiß, daß ich großen Schmerz darüber empfinde. Aber ich überlasse das Uebrige euren Gedanken. Denn ich sage nicht: wenn ich den ganzen Tag reden, den ganzen Tag wehklagen würde, oder wenn ich, wie der Prophet sagt, eine Quelle der Thränen hätte, so wäre es noch nicht genug; sondern ich sage: wenn ich in Thränen mich auflösen und zu Thränen werden könnte, so wäre es noch nicht genug (2)."

Augustinus ließ sich in seinen Predigten zwar auch darauf ein, die Begebenheiten, aus welchen die Kirchenspaltung hervorgegangen war, zu beleuchten und die donatistische Auffassung zu widerlegen, wobei ihm die maximianistischen Händel die erwünschteste Parallele darboten, aber meistens waren es doch die in jener Auffassung enthaltenen Gemüthsimpulse und die aus denselben herausgebildeten dogmatischen Sätze, die er mit den Waffen des Wortes Gottes zu bekämpfen suchte. Er sagt einmal: „der hat Handschriften ausgeliefert! — nein! der hat Handschriften

(1) serm. 298.

(2) Tract. 13 in evang. Joh.

ausgeliefert! — Wer sie auch ausgeliefert haben mag, kann denn von der Treulosigkeit der Verräther die Treue Gottes zunichte gemacht werden? Welches ist die Treue Gottes? Er hat sie dem Abraham zugesichert mit der Verheißung: „in deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker." Welches ist die Treue Gottes? „Lasset Beides mit einander aufwachsen bis zur Ernte." Wo aufwachsen? Auf dem Acker. Was heißt es: auf dem Acker? In der Welt (1)." Gegenüber der donatistischen Behauptung von dem Untergange des größten Theils der Kirche, kam er in seinen Predigten immer wieder auf die Ausbreitung der Kirche zurück, als auf das einst in der Schrift geweissagte, jetzt aber thatsächlich erwiesene Zeugniß Gottes gegen die Donatisten. „Wer zählt," ruft er in einer Predigt aus, „die Zeugnisse über die auf dem ganzen Erdkreise ausgebreitete Kirche? Wer zählt sie? Es giebt nicht so viele Haeresien gegen die Kirche, als es Zeugnisse des Wortes Gottes für die Kirche giebt. Welches Blatt ertönt nicht hiervon? welcher Vers redet nicht hiervon? Alles zeugt von der Einheit der Kirche, daß der Herr den Grenzen Jerusalems Frieden geschafft hat (2)." Hiermit übereinstimmend spricht er in einer andern Predigt die Ansicht aus: „die Propheten haben minder klar von Christo, als von der Kirche geweissagt; nach meiner Meinung deshalb, weil sie im Geiste sahen, daß Menschen auftreten und gegen die Kirche Partheiungen bilden, und nicht so sehr gegen Christum, als gegen die Kirche großen Streit erregen würden. Daher ist das, worüber der größere Streit sich erheben werde, klarer zuvor verkündigt und unverhüllter geweissagt, damit es denjenigen, welche es geschaut und dennoch sich getrennt haben, zum Gerichte gereiche (3)." Oft sprach er in seinen Predigten darüber, daß der Herr, noch in seinen letzten Worten die Weissagungen der Propheten von der Ausbreitung seines Reiches mit eignem Aus-

(1) serm. 88.
(2) Enarr. in Psalm 147.
(3) serm. 2 in Psalm 147.

spruche bekräftigend, seinen Jüngern ein unantastbares heiligstes Vermächtniß hinterlassen habe. Er sagt: „einer ruft aus einem Winkel: siehe hier ist die Kirche! ein anderer ruft aus einem andern Winkel: nein, sondern hier ist sie! — Du selbst, o Herr, sage es uns, du selbst künde uns sie, die du erlösest hast, zeige uns sie, die du lieb hast. Zu deiner Hochzeit sind wir eingeladen, zeige uns deine Braut, damit wir deine Verlobung nicht durch unsern Hader trüben. — Wahrlich er nennt sie uns, er zeigt sie uns. Er verläßt nicht die Suchenden, er liebt nicht die Hadernden. Er sagt es seinen Jüngern, auch ohne daß sie ihn fragen, weil er den Streitenden widerspricht. Und vielleicht deshalb wurde hiernach von den Aposteln nicht gefragt, weil die Heerde Christi noch nicht von Räubern zertheilt ward. Wir, die wir die Schmerzen der Zertheilung erfahren haben, wollen mit Eifer nach dem Bande der Einheit fragen. Die Apostel fragen nach der Zeit des Gerichts, und der Herr antwortet mit Hinweisung auf die Ausbreitung der Kirche. Er antwortet nicht auf das, was sie gefragt hatten, sondern er sah unsre Schmerzen voraus. „Ihr werdet," spricht er, „meine Zeugen sein zu Jerusalem." Das ist noch nicht genug. Nicht dafür allein hast du das Lösegeld gegeben. Sprich auch noch weiter: „und bis an das Ende der Erde." — Du bist bis ans Ende gekommen. Warum endigst du nicht den Streit? Niemand sage mir fortan: siehe hier ist er! nein, sondern hier ist er! — Es schweige die menschliche Anmaßung, es werde gehört die göttliche Verkündigung, es werde festgehalten die göttliche Verheißung: „in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis ans Ende der Erde." Nach diesen Worten hob die Wolke ihn auf. Es war nicht nöthig, daß noch mehr hinzugefügt würde, damit nicht noch an etwas Anderes gedacht würde. Die letzten Worte eines Vaters, der ins Grab gehen will, pflegen als etwas Großes vernommen zu werden; und die letzten Worte des Herrn der zum Himmel emporsteigen will, werden verachtet? Laßt uns denken, daß unser Herr sein Testament geschrieben, und in seinem Testamente seine letzten Worte niedergelegt habe. Denn er sah den zukünf-

ligen Streit böser Jahre voraus; er sah voraus, daß Menschen mit fremdem Eigenthum Theilungen unter sich vorzunehmen versuchen würden. Warum sollten sie nicht theilen wollen, was sie nicht gekauft haben? Warum sollten sie nicht trennen wollen, wofür sie kein Lösegeld bezahlt haben? Er aber wollte nicht, daß sein von oben her gewirkter und ungenähter Rock zertheilt werden solle. Durch jenes Gewand wird uns die Einheit befohlen, durch jenes Gewand wird uns die Liebe verkündigt. Sie ist von oben her gewirkt. Die Begierde ist von der Erde her, die Liebe ist von oben her. Wohlan, der Herr hat sein Testament geschrieben, er hat sein letztes Vermächtniß niedergelegt. Sehet es, ich beschwöre euch! und möge es euch bewegen, wie es mich bewegt (1)."

Um der Gemeinde dieses Band zwischen Christo und der Kirche zur lebendigsten Anschauung zu bringen, ließ Augustinus in seinen Predigten keine sich darbietende Schriftstelle unbenutzt. Besonders benutzte er die Gleichnisse, die von der Verbindung zwischen Braut und Bräutigam, Mann und Weib, Haupt und Gliedern, Geist und Leib hergenommen waren, um von dem Bande zwischen Christo und der Kirche zu reden, und die Folgerungen zu ziehen, daß, wer die Liebe zu der Kirche verleugne und die Ehre der Kirche antaste, die Liebe zu dem Herrn selbst verleugne und die Ehre des Herrn selbst antaste, und daß durch die Gemeinschaft mit der Kirche die Theilnahme an der Gnade, dem Leben und Geiste Christi vermittelt werde. Er sagt: „du sprichst: siehe, ich liebe den Vater und ich liebe den Sohn, aber ich liebe nur Gott den Vater und Gott den Sohn, und unsern Herrn Jesum Christum, der zum Himmel emporgestiegen ist und zur Rechten des Vaters sitzet; dieses Wort, durch welches alle Dinge geschaffen sind, und welches Fleisch geworden ist und hat unter uns gewohnet, dieses nur liebe ich. Du lügst! denn wenn du das Haupt liebst, so liebst du auch die Glieder, wenn du aber die Glieder nicht liebst, so liebst du auch nicht das Haupt.

(1) serm. 265.

Fürchtest du nicht die Stimme des Hauptes, die vom Himmel herab für die Glieder ruft: „Saul, Saul, was verfolgest du mich?" Den Verfolger seiner Glieder nennt er seinen Verfolger (1)."

„Laßt uns," sagt Augustinus ein andermal, „den Herrn unsern Gott lieben, und laßt uns seine Kirche lieben, jenen als den Vater, diese als die Mutter, jenen als den Herrn, diese als seine Magd, weil wir Kinder seiner Magd sind. Aber diese Ehe besteht in großer Liebe. Was hilft dir der nicht beleidigte Vater, der die beleidigte Mutter rächt? Was hilft es dir, daß du den Herrn bekennst, Gott ehrst, ihn verkündigst, seinen Sohn anerkennst und den zur Rechten des Vaters Sitzenden bekennst, wenn du dennoch dabei seine Kirche lästerst? Rufen nicht Beispiele des menschlichen Ehebündnisses dich von deinem Irrthum zurück? Wenn du einen Gönner hättest, dem du täglich deine Ehrerbietung bezeigtest, dessen Schwelle du täglich mit Dienstbeflissenheit beträtest, dem du täglich deine treuen Dienste widmetest, — würdest du denn, wenn du seine Gattin angeschuldigt hättest, noch ferner wagen sein Haus zu betreten? Haltet also einmüthig fest an dem Herrn als dem Vater und an der Kirche als der Mutter (2)."

Die in seinen Predigten häufig vorkommende und gegen die Donatisten gerichtete Entwickelung, daß außerhalb der Kirchengemeinschaft keine Theilnahme an dem Heil und Leben Christi statthabe, schloß Augustinus besonders an die biblische Vergleichung von dem Leibe an. „Unser Geist," sagt er, „durch den ein jeglicher Mensch lebt, wird Seele genannt, und ihr seht, was die Seele in dem Leibe wirkt. Sie belebt alle Glieder, sieht durch die Augen, hört durch die Ohren, riecht durch die Nase, redet durch die Zunge, arbeitet durch die Hände, wandelt durch die Füße; sie ist allen Gliedern gegenwärtig, auf daß dieselben leben; sie giebt das Leben allen Gliedern, die Werke den einzelnen Gliedern. Das Auge hört nicht, das Ohr sieht nicht,

---

(1) Tract. 10 in epist. Joh.

(2) serm. 2 in Psalm 88.

die Zunge sieht nicht, das Ohr und das Auge redet nicht; aber dennoch es lebt; es lebt das Ohr, es lebt die Zunge; die Werke sind verschieden, das Leben ist gemeinsam. So auch ist die Kirche Gottes. In einigen Heiligen thut sie Wunder, in andern Heiligen redet sie die Wahrheit, in andern Heiligen bewahrt sie die Jungfräulichkeit, in andern Heiligen bewahrt sie die eheliche Keuschheit, in andern dieses, in andern jenes; die Einzelnen wirken eigenthümlich, aber sie leben gleichermaßen. Was aber die Seele dem Leibe des Menschen ist, das ist der heilige Geist dem Leibe Christi, welcher die Kirche ist. Der heilige Geist thut in der ganzen Kirche dasselbe, was die Seele in allen Gliedern eines Leibes thut. Aber sehet, wovor ihr euch zu hüten habt; sehet, worauf ihr zu achten habt; sehet, was ihr zu fürchten habt! Es geschieht, daß in dem menschlichen Körper, oder vielmehr aus dem menschlichen Körper ein Glied abgetrennt wird, eine Hand, ein Finger, ein Fuß. Folgt dann die Seele auch dem abgetrennten Gliede? Als es in dem Leibe war, lebte es; getrennt von dem Leibe verliert es das Leben. So ist auch der Mensch, wenn er in dem Leibe lebt, ein katholischer Christ; getrennt von dem Leibe ist er zu einem Haeretiker geworden. Dem abgetrennten Gliede folgt nicht der Geist. Wenn ihr also leben wollt vom heiligen Geiste, so haltet fest an der Liebe, liebet die Wahrheit, habt Verlangen nach der Einheit, auf daß ihr hindurchdringet zur Ewigkeit (1)."

Häufig suchte Augustinus in seinen Predigten darzustellen, daß die Donatisten, wie viele Charismata auch sonst bei ihnen vorhanden seien, dennoch Mangel an demjenigen Charisma hätten, welches als die eigentliche Signatur der Geistesmittheilung und Gemeinschaft mit dem Herrn zu betrachten sei, nämlich an der Liebe, ohne welche alles Leben und Wirken in verkehrter Richtung sich befinde, und auch die Lebenskraft der Sakramente gehemmt sei. Er sagt: „du sprichst: ich habe die Sakramente. — Das sage ich auch von dir. Du hast die Form, aber du bist

(1) serm. 267.

ein von dem Weinstock abgeschnittener Rebe. Du zeigst mir die Form, ich frage nach der Wurzel. Aus der Form erwächst keine Frucht, wenn nicht die Wurzel da ist. Wo sonst aber ist die Wurzel, als in der Liebe? Laßt uns sehen, ob jener die Liebe hat. Ich würde es glauben, wenn er nicht die Einheit zertheilt hätte. Niemand betrüge euch; liebet den Frieden Christi (¹)." Andrerseits auch sprach er in seinen Predigten gegen die Donatisten oft darüber, daß, gleichwie ohne die Liebe keine Theilnahme an irgendwelchen Heilsgütern stattfinde, also auch die Liebe an allen Heilsgütern Theil gebe. Einmal von der bei der Ausgießung des Geistes gewirkten Sprachengabe redend, fährt er fort: „wie denn? da gegenwärtig der in Christo Getaufte und an Christum Gläubige nicht in den Spracheu aller Völker redet, sollen wir deshalb annehmen, daß er den heiligen Geist nicht empfangen habe? Das sei fern, daß unser Herz von solchem Unglauben versucht werde! Wir sind gewiß, daß jeder den heiligen Geist empfängt; aber jeder wird in entsprechendem Maaße, als er das Gefäß des Glaubens schöpfend in die Quelle taucht, von dem heiligen Geiste erfüllt. Da also ebenfalls gegenwärtig der heilige Geist mitgetheilt wird, so fragt vielleicht jemand: warum redet denn jetzt niemand mehr in den Sprachen aller Völker? Weil die Kirche bereits in den Sprachen aller Völker redet. Einst, als die Kirche in den Sprachen aller Völker redete, bestand sie in einem Volke. Indem sie damals in den Sprachen aller Völker redete, gab sie Zeugniß, daß sie dereinst, vermöge ihrer Ausbreitung unter den Völkern, in den Sprachen aller Völker reden werde. Wer nicht dieser Kirche angehört, der empfängt nicht den heiligen Geist. Denn abgeschnitten und getrennt von der Einheit der Glieder, welche in allen Sprachen redet, hat er den heiligen Geist nicht. Oder sonst gebe er das Zeichen, welches damals gegeben wurde. — Was heißt das? er gebe das Zeichen, welches damals gegeben wurde? — Er rede in allen Sprachen. — Er antwortet mir: Wie? redest denn

(¹) Tract. 13 in Joh. evang.

du in allen Sprachen? — Gewiß ich thue es; denn jede Sprache ist mein, nämlich gehört dem Leibe an, in welchem ich ein Glied bin. Die unter den Völkern verbreitete Kirche redet in allen Sprachen. Die Kirche ist der Leib Christi. In diesem Leibe bist du ein Glied. Da also du ein Glied des Leibes bist, der in allen Sprachen redet, so glaube, daß du in allen Sprachen redest. Denn die Einheit der Glieder stimmt überein in der Liebe, und die Einheit selbst redet, gleichwie damals der Einzelne redete. Auch wir demnach empfangen den heiligen Geist, wenn wir die Kirche lieben. Laßt es uns glauben, daß jeder so viel, als er die Kirche liebt, auch den heiligen Geist hat. Denn der Geist ist, wie der Apostel sagt, gegeben zur Erweisung. — Zu welcher Erweisung? — Dies ebenfalls spricht der Apostel aus: „Einem wird gegeben, durch den Geist zu reden von der Weisheit; dem Andern wird gegeben, zu reden von der Erkenntniß nach demselbigen Geist; einem Andern der Glaube in demselbigen Geist; einem Andern die Gabe gesund zu machen in demselbigen Geist; einem Andern Wunder zu thun in demselbigen Geist." Vieles wird gegeben; aber von allem, was ich nannte, hast du vielleicht nichts. Wenn du lieb hast, so hast du Theil an Allem. Wenn nämlich du die Einheit lieb hast, so hat jeder das, was er in derselben hat, auch für dich. Wirf den Neid hinweg, und was mein ist, das ist auch dein. In dem Leibe sieht allein das Auge. Aber sieht das Auge nur allein für sich? Es sieht auch für die Hand, es sieht auch für den Fuß, es sieht auch für die übrigen Glieder. Wenn dem Fuße ein Anstoß droht, so sieht das Auge darauf hin, um ihn zu verhüten. Wiederum in dem Leibe arbeitet allein die Hand. Aber arbeitet sie etwa nur allein für sich? Wenn ein Anstoß nicht der Hand sondern nur dem Gesicht droht, spricht dann etwa die Hand: ich rühre mich nicht, weil dies mich nichts angeht? So auch dient der Fuß, indem er umherwandelt, allen Gliedern. Die übrigen Glieder schweigen, und die Zunge redet für alle. Wir haben also den heiligen Geist, wenn wir die Kirche lieben. Wir lieben aber die Kirche, wenn wir in ihrem

Verbande bleiben. Habe die Liebe, und du hast alles. Ohne die Liebe gereicht dir nichts zum Nutzen, was du auch haben magst. Darüber aber, daß die Liebe, von welcher wir reden, sich auf den heiligen Geist bezieht, höre den Apostel, welcher spricht: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben ist (1).“ In diesem Sinne sagt Augustinus in einer andern Homilie: „Hieran also erkennet den Geist aus Gott. Berühret mit prüfendem Anklopfen die thönernen Gefäße, ob sie auch etwa geborsten sind, und einen dumpfen Ton geben. Sehet zu, ob sie hell und heil ertönen, sehet zu, ob die Liebe da ist (2).“

Ueber die innern Ursachen des donatistischen Separatismus sprach Augustinus sich oft in seinen Predigten aus. Mochte er in dieser Hinsicht den Hochmuth, oder die Selbstgerechtigkeit, oder die Lieblosigkeit, oder die Unduldsamkeit kennen, — immer doch war das Gemeinsame dieser verschiedenen Benennungen die Selbstliebe, bei welcher das ungemessene Hervordringen der eignen Persönlichkeit mit dem Mangel an Gottvertrauen zusammentraf. Zu den Worten des Herrn an den Petrus: „hast du mich lieb? weide meine Schafe!“ gab er folgende Erläuterung: „was heißt das anders, als: wenn du mich lieb hast, so bedenke, daß du nicht für dich selbst weidest, sondern weide meine Schafe als die meinen, nicht als die deinen; suche an ihnen nicht deinen Ruhm, sondern meinen; meine Herrschaft, nicht deine; meinen Gewinn, nicht deinen; damit du nicht in der Selbstliebe auch dem übrigen Bösen, welches mit diesem Anfang alles Bösen zusammenhängt, anheimfallest? Denn nachdem der Apostel zuerst gesagt hat: „es werden Menschen sein, die sich selbst lieben,“ fügt er sofort hinzu: „Geizige, Ruhmredige, Hoffärtige, Lästerer, den Eltern Ungehorsame, Undankbare, Ungeistliche, Störrige, Unversöhnliche, Schänder, Unkeusche, Wilde, Ungütige, Verräther, Frevler, Aufgeblasene, die mehr lieben Wollust denn Gott, die

(1) Tract. 32 in evang. Joh.
(2) Tract. 6 in epist. Joh.

da haben den Schein eines gottseligen Wesens, aber seine Kraft verleugnen sie." Alles dieses Böse fließt, gleichsam wie aus der Quelle, aus der zuerst genannten Selbstliebe her. Nicht uns, sondern ihn wollen wir lieben, und wenn wir die Schafe weiden, so wollen wir das Seine, nicht das Unsre suchen (1)." In einer andern Homilie sagt Augustinus: „nicht alle Haeretiker sind überall, aber Haeretiker sind überall, einige hier, andere dort, aber nirgends fehlen sie, sie kennen sich selbst nicht. Eine andere Secte zum Beispiel befindet sich in Afrika, eine andere Secte im Orient, eine andere in Egypten, eine andere in Mesopotamien. Verschiedene Secten giebt es in verschiedenen Gegenden, aber eine Mutter hat sie alle geboren, nämlich der Hochmuth (2)." Ein anderes Mal: „ist es nicht Unwissenheit in Betreff der Gerechtigkeit Gottes, und Aufrichtung der eignen Gerechtigkeit, wenn gesagt wird: „ich heilige, ich rechtfertige; das, was ich darbiete, ist heilig?" Laß Gotte, was Gottes ist, und erkenne, o Mensch, was des Menschen ist. Du willst mich rechtfertigen? es ist dir genug, wenn du mit mir gerechtfertigt wirst (3)." Ein anderes Mal: Der Herr spricht: „Viele werden kommen in meinem Namen und werden sagen: ich bin Christus." Viele Verirrte und Verführte sind gekommen im Namen Christi, aber von keinem haben wir gehört, daß er gesagt hat: ich bin Christus. Unzählige Haeretiker sind im Namen Christi gekommen, das heißt sie sind unter dem Namen Christi sich verbergend gekommen, sie sind gekommen, indem sie mit dem leuchtenden Namen die unsaubere Wand übertüncht hatten; aber von niemandem haben wir gehört, daß er gesagt hat: ich bin Christus. Wie denn? Hat der Herr nicht gewußt was er zuvor sagte? Oder hat er uns vielmehr angeregt, daß wir, um das Geheimniß zu erkennen, suchen und anklopfen sollen, auf daß uns das Verborgene offenbar gemacht werde? Fürwahr, wir

(1) Tract. 123 in evang. Joh.
(2) serm. 46.
(3) serm. 129.

haben das: „ich bin Christus," von ihnen vernommen, zwar nicht wörtlich, aber — was noch schlimmer ist — thatsächlich! Wenn der, welcher getauft werden soll, von jenem, welcher taufen will, die Worte vernehmen würde: „ich bin Christus," so würde er sein Angesicht abwenden und die Gnade Gottes suchen. Jener sagt also nicht: „ich bin Christus;" aber merket, auf welche andere Weise er es sagt. Christus heilt, Christus reinigt, Christus rechtfertigt, ein Mensch rechtfertigt nicht. Was heißt rechtfertigen? Gerecht machen. Siehe der verkehrte Täufer, der nicht durch die Thüre eingeht sondern über die Mauer steigt, nicht Hirte und Wächter sondern Dieb und Räuber ist, sagt verkehrter Weise: ich taufe. — Wenn du dies sagst als ein Diener, so füge nichts mehr hinzu. Was darüber ist, das ist vom Uebel. — Und dennoch fügt er ohne Bedenken noch Weiteres hinzu. — Welches denn? — Ich rechtfertige, ich mache gerecht. — Das heißt so viel als: ich bin ein guter Baum, wer eine gute Frucht sein will, der erwachse aus mir [1]." Ausführlich verbreitete sich Augustinus in seinen Predigten über die Widersinnigkeit des Hochmuths welcher die Wirkung der Sakramente von der subjectiven Beschaffenheit des Ausspendenden abhängig machen wollte. Er sagte: „wie der Mensch ist, so handelt er auch. Wenn der Mensch gut ist, so handelt er auch gut; wenn der Mensch schlecht ist, so handelt er auch schlecht. Ein guter Mensch kann nicht schlecht handeln und ein schlechter Mensch kann nicht gut handeln. Was ist klarer? was ist einleuchtender? was ist unzweifelhafter? Nun aber machst du, der du taufst, dich zum guten Baum, und den, welchen du taufst, zu deiner Frucht, so daß ähnlich, wie du bist, auch jener sei. Das sei fern von jenem! und siehe die Verkehrtheit deiner Ansicht. Es ist, oder es war einst bei euch ein heimlicher Ehebrecher. Aber was ich nicht weiß, antwortest du, das befleckt mich nicht. Hiervon rede ich nicht. Das ist eine andre Frage. Von der Taufe will ich etwas sagen. Es ist da ein heimlicher Ehebrecher.

(1) serm. 292.

Er ist also ein Heuchler. Nicht heuchelt er, daß er ein Ehebrecher sei, sondern er ist wirklich ein Ehebrecher; aber er heuchelt, daß er keusch sei. Gewiß weicht von diesem Ehebrecher der heilige Geist zurück. Dennoch, obgleich er ein heimlicher Ehebrecher ist, tauft er. Siehe, von dem heimlichen Ehebrecher ist ein Mensch getauft worden. Die Frucht ist erzeugt worden, wo ist denn der gute Baum? Er ist getauft, er ist schuldlos geworden, die Vergebung der Sünden ist ihm mitgetheilt, er ist aus seinem Abfall von Gott gerechtfertigt, er ist eine gute Frucht geworden. Ich frage, von welchem Baum? Antworte mir! Jener Baum ist ein heimlicher Ehebrecher, ein arger Baum. Wenn diese Frucht von jenem Baum ist, so ist sie eine arge Frucht. Denn der Herr sagt: „ein arger Baum bringt arge Früchte.“ Um nun diese Frucht als eine gute darzustellen, wirst du antworten, daß sie nicht aus jenem Baum hervorgegangen sei. Denn nicht deshalb, weil du nicht weißt, daß jener Baum schlecht sei, ist er nicht schlecht, sondern er ist um so schlechter, je weniger dies gewußt wird. Denn es wird um so weniger gewußt, je mehr er mit Schalksliſt seine That verbirgt. Wenn er ein offenkundiger Ehebrecher wäre, so könnte an sein Eingeständniß seine Besserung sich anschließen. Also ein sehr arger Baum, und dennoch eine gute Frucht! Woher denn geboren? oder etwa nicht geboren? Geboren, antwortest du. Woher denn geboren? Er kann nur antworten: von Gott. Ich weiß nicht, was er sonst antworten könnte, als: von Gott. Wenn er dies von allen sagte, und nicht sich selbst, obgleich er ein arger Baum ist, heuchlerischerweise als einen guten Baum darstellen und dadurch noch ärger machen wollte, so würde er von Allen sagen, daß sie von Gott geboren werden. Er hat den klaren Ausspruch des Evangeliums: „er gab ihnen Macht Gottes Kinder zu werden, welche nicht von dem Geblüt noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind.“ Nun kehre zu jenem zurück. Von Gott ist er geboren? — Von Gott. — Weshalb von Gott? — Weil eine gute Frucht nicht von einem argen Baum geboren werden kann.

— Ein keuscher Täufer ist ein guter Baum. Er ist kein Heuchler, er hat wahrhaft keusch getauft. Von dem guten Baum die gute Frucht. Siehe aber, jene gute Frucht, von welchem Baum ist sie geboren worden? Sage, wenn du es wagst: von einem argen. — Er antwortet: ich wage es nicht. — Also auch von einem guten? — Von einem guten. — Von welchem guten? — von Gott. — Aber jener andere? — Von einem keuschen Menschen. — Jetzt halt ein wenig inne. Wir wollen uns zum Verständniß bringen was wir sagen. Der eine Getaufte ist von einem keuschen Menschen, einem guten Baum, das ist von einem guten Menschen, als eine gute Frucht geboren. Der andere, der von einem heimlichen Ehebrecher getauft war, ist von einem argen Baum geboren als — nun? — als eine gute Frucht. — Das ist nicht möglich. Wenn die Frucht gut ist, so ändere auch den Baum. Du gestehst zu, daß der Getaufte eine gute Frucht ist, der Taufende aber, weil ein heimlicher Ehebrecher, ein arger Mensch. Aendere denn gemäß der Frucht auch den Baum. — Du antwortest: das habe ich gethan, und deshalb habe ich gesagt: von Gott. — Jetzt vergleiche die beiden Gebornen. Den einen hat ein offenkundig und wirklich keuscher Mensch, den andern ein heimlicher Ehebrecher getauft. Jener ist von einem Menschen, dieser von Gott geboren worden. Mithin ist der von dem heimlichen Ehebrecher Getaufte herrlicher geboren worden, als der von dem offenkundig und wahrhaft Keuschen [1]." Zu den Psalmworten: „verlasset euch nicht auf Fürsten und auf Menschenkinder, von welchen das Heil nicht herkommt," sagt Augustinus: „siehe, da schreiten — ich weiß nicht was für Fürsten und von wannen hervor und sprechen: ich taufe; das, was ich mittheile, ist heilig; wenn du es von andern empfangen hast, so hast du nichts empfangen; wenn du es von mir empfangen hast, so hast du wahrhaft etwas empfangen. — O du Mensch, o du Fürst, du willst unter den Menschenkindern und den Fürsten sein, von welchen das Heil nicht herkommt? Deshalb also

---

[1] serm. 292.

bin ich des Heils theilhaftig, weil du es mir giebst? Also es ist **dein**, was du giebst? Oder darf gesagt werden, daß du es giebst? Dann mag auch die Brunnenröhre sagen, daß sie rinne, oder der Wasserkanal, daß er ströme, oder der Herold, daß er frei mache. Ich erblicke in dem Wasser die Quelle und erkenne in der Stimme des Herolds den Richter. Wahrlich du wirst nicht der Urheber meines Heils sein! **Der** wird es sein, über den ich gewiß bin; über dich bin ich ungewiß. Also von ihm, der über Alles ist, kommt mir das Heil! denn das Heil ist des Herrn (1)!"

Energisch sprach Augustinus über die Unduldsamkeit der Donatisten und über die, gegen unwürdige Mitglieder der Kirche auszuübende Duldsamkeit. „Wenn jemand," sagte er, „in der Kirche Fortschritte gemacht hat, so muß er auch unwürdige Mitglieder der Kirche dulden. Er fällt über sie kein Endurtheil, während viele Böse über Böse absprechen; ähnlich wie ein Gesunder leichter zwei Kranke erträgt als zwei Kranke sich gegenseitig ertragen. Daher erinnern wir daran, daß die Kirche dieser Zeit gleich einer Tenne ist und, wie wir oft gesagt haben und oft sagen, sowohl Spreu als auch Getreide enthält. Niemand wolle, daß vor der Zeit des Worfelns die gesammte Spreu ausgekehrt werde. Niemand wolle unter dem Vorwande, die Sünder nicht zu dulden, vor der Zeit des Worfelns die Tenne verlassen, damit er nicht, bevor er zu den Scheuern gelangt ist, außerhalb der Tenne von den Vögeln hinweggerafft werde. Merket aber, was ich hiermit sagen will. Wenn die Körner ausgedroschen werden, so berühren sie sich nicht mehr wegen der inzwischen befindlichen Spreu. Also kennen sie — so zu sagen — sich nicht, weil die Spreu dazwischen liegt. Und wer weiterhin auf die Tenne schaut, wähnt daß daselbst nur Spreu sei, und wenn er nicht genauer zusieht, wenn er nicht die Hand ausstreckt, wenn er nicht durch den Hauch des Mundes sondert, so gelangt er schwerlich dazu die Körner zu unterscheiden. Also die Körner

(1) Enarr. in Psalm 145.

sind zuweilen so sehr von einander getrennt und unter einander berührungslos, daß einer, der Fortschritte macht, denken mag, er sei allein. Dieser Gedanke versuchte einst den Elias und er sprach zu Gott: „deine Propheten haben sie getödtet und deine Altäre zerbrochen, und ich bin allein übrig geblieben und sie suchen meine Seele.“ Aber was spricht zu ihm die göttliche Antwort? „Ich habe mir siebentausend Männer übrig bleiben lassen, die ihre Kniee nicht gebeugt haben vor Baal.“ Wähne nicht, spricht er, daß du allein seiest. Es sind da noch andere siebentausend; und du wähnst, daß du allein seiest? Höre denn kurz: wer noch böse ist, der wähne nicht, daß Niemand gut sei, und wer gut ist, der wähne nicht, daß nur er allein gut sei, und wer gut ist, der fürchte sich nicht in der Gemeinschaft mit den Bösen, denn es kommt die Zeit, in welcher er von ihnen getrennt wird. Unter den Bösen wankt umher, wessen Hoffnung nicht in dem Herrn ist. Und das ist der Ursprung der Kirchenspaltungen. Sie zitterten unter den Schlechten, obgleich sie selbst noch schlechter waren, und sie wollten als so gute Leute nicht unter den Schlechten bleiben. O wenn sie Getreide gewesen wären, so würden sie bis zur Zeit der Worfelung die Spreu auf der Tenne geduldet haben! Aber weil sie Spreu waren, wehte sie der Wind vor der Zeit der Worfelung hinweg und raffte sie als Spreu von der Tenne fort unter die Dornen. Und zwar, was von der Tenne hinweggerafft ward, das war Spreu. Aber ist denn lediglich nur Getreide zurückgeblieben? Vor der Zeit der Worfelung fliegt nur Spreu von der Tenne, aber Getreide und Spreu bleibt zurück. Es wird jedoch die Spreu hinausgeworfelt werden, wenn die Zeit der Worfelung gekommen ist. Davon heißt es: „ich wandle unschuldig, und auf den Herrn hoffend werde ich wankend.“ Denn wenn ich auf einen Menschen hoffe, so sehe ich vielleicht, daß derselbe schlecht wandelt, nicht auf den guten Wegen, welche er in der Kirche gelernt hat oder lehrt, sondern auf Wegen, welche er auf Eingebung des Teufels erwählt hat, und weil meine Hoffnung auf einen Menschen gestellt ist, wankt meine Hoffnung wenn der Mensch wankt, und

fällt meine Hoffnung wenn der Mensch fällt. Wenn ich aber auf den Herrn hoffe, werde ich nicht wanken (1)."

„Von den Bösen," sagt Augustinus, „scheidet euch stets dem Herzen nach, aber äußerlich bleibt zur Zeit vorsichtig mit ihnen verbunden. Innerliche Gemeinschaft mit einem bösen Menschen wird dann unterhalten, wenn sein Thun gebilligt wird. Hieran erinnernd sagt der Apostel: „habt keine Gemeinschaft mit den unfruchtbaren Werken der Finsterniß (2)." Aber es war auch die Frage zn beleuchten, ob und in wie weit zu der negativen Versagung der Zustimmung das positive Zurechtweisen und Strafen hinzutreten müsse. Auch hierüber sprach Augustinus sich in seinen Predigten aus. „Weil," sagt er, „die Versagung der Zustimmung nicht genügt, wenn die Vernachlässigung der Zucht folgt, so fügt der Apostel hinzu: „strafet jene Werke vielmehr." Sehet wie er beides vereinigt: „habt keine Gemeinschaft mit den unfruchtbaren Werken der Finsterniß, sondern strafet sie vielmehr." Was heißt es: „habt keine Gemeinschaft?" Stimmt nicht bei, lobt nicht, billiget nicht. Was heißt es: „Strafet sie aber vielmehr?" Tadelt, weiset zurecht, wehret ab. Aber bei der Verbesserung oder Abwehr fremder Fehler muß der, welcher einen andern straft, sich nicht selbst überheben, und es muß beherzigt werden jenes apostolische Wort: „deshalb, wer sich lässet dünken, daß er stehe, mag wohl zusehen, daß er nicht falle." Aeußerlich ertöne das scharfe Wort des Tadelns, aber inwendig werde die sanftmüthige Liebe festgehalten. Gleichwie der Apostel sagt: „so ein Mensch von einem Fehler übereilet würde, so helfet ihm wieder zurecht mit sanftmüthigem Geist, die ihr geistlich seid, und siehe auf dich selbst, daß du nicht auch versuchet werdest. Einer trage des andern Last so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen." Und an einer andern Stelle: „ein Knecht des Herrn soll nicht zänkisch sein, sondern freundlich gegen jedermann, lehrhaftig, geduldig, der die Widersacher mit Sanftmuth straft, ob ihnen Gott der-

(1) Enarr. in Psalm 25.
(2) serm. 88.

maleinst Buße gäbe die Wahrheit zu erkennen, und sie wieder nüchtern würden aus des Teufels Strick, von dem sie gefangen sind zu seinem Willen." Stimmt also den Bösen nicht bei, und billiget nicht ihr Thun und Treiben, und seid nicht nachlässig sie zu strafen, und strafet sie auch nicht mit Uebermuth. Auch ich rufe mit dem Propheten: „weichet, ziehet aus von dannen und rühret kein Unreines an!" aber ich beziehe dies auf die innerliche, nicht auf die äußerliche Gemeinschaft. Denn was anders bedeutet die Berührung des Unreinen, als die Zustimmung zu den Sünden? Und was anders ist das Ausziehen von dannen, als die Erfüllung dessen, was zur Zurechtweisung der Bösen gehört, in so weit es nach der persönlichen Stellung derselben und unbeschadet des Friedens geschehen kann? Dir hat ein böses Thun mißfallen, dann hast du das Unreine nicht angerührt. Du hast gestraft, hast zurechtgewiesen, hast erinnert, hast auch, wenn die Sache es forderte, eine angemessene Zucht ohne Verletzung der Einheit angewandt; dann bist du von dannen hinausgegangen. Blicket hin auf das Leben der Heiligen, damit ihr nicht diese Auslegung nur für meine eigne willkürliche Auffassung haltet."

Wie sehr auch Augustinus in seinen Predigten seinen Schmerz darüber äußerte, daß die Donatisten aus Mangel an Liebe, Demuth und Vertrauen das Band der kirchlichen Gemeinschaft zerrissen hätten, ließ er doch andrerseits den Gesichtspunkt nicht unerwähnt, daß durch solche Selbstabsonderung unlauterer Elemente der kirchliche Organismus gekräftigt werde, ähnlich wie das Ausscheiden krankhafter Stoffe zur Genesung gereiche. Zu den Worten des Apostels Johannes: „Sie sind von uns gegangen, aber sie waren nicht von uns," sagt er: „wer kein Widersacher Christi ist, der bleibt an dem Leibe Christi und ist als ein Glied des Leibes zu betrachten. Die Vollständigkeit des Körpers besteht aus allen Gliedern. Und was sagt der Apostel von dem Zusammenhang der Glieder? „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit." Wenn also bei der Herrlich-

haltung eines Gliedes sich alle Glieder mitfreuen, und bei dem Leiden eines Gliedes alle Glieder leiden, so gehört der Antichrist nicht zur Gesammtheit der Glieder. Und da der Leib Christi zur Zeit noch der heilenden Behandlung bedarf, und erst bei der Auferstehung der Todten zur vollendeten Gesundheit gelangt, so giebt es jetzt noch viele, die in dem Leibe Christi als böse Säfte vorhanden sind. Wenn böse Säfte ausgeworfen werden, dann wird der Körper erleichtert. So auch wird die Kirche erleichtert, wenn die Bösen hinausgehen. Und der Leib, wenn er die bösen Säfte auswirft, spricht: „sie sind von mir ausgegangen, aber sie waren nicht von mir." Was heißt es: sie waren nicht von mir? Sie sind nicht als Theile meines Fleisches von mir getrennt worden, aber sie beengten mir die Brust, als sie da waren (1)." Häufiger jedoch ließ er seinem Schmerze über die Kirchenspaltung seinen Lauf, und wenn er dann trauernd der Donatisten gedachte, und mit dem Wunsche, daß sie wieder zur Kirche zurückkehren möchten, so stieg die Hoffnung in seiner Seele auf, daß ihnen, die sich von der Kirchengemeinschaft getrennt hatten, der wiedersuchende Blick der Liebe Christi, sich offenbarend durch den in der Kirche waltenden Geist der Liebe, noch zugewandt sei und sie wieder zur Kirche zurückführen werde. „Mit den Sakramenten," sagte er, „konnten die Haeretiker eine Theilung vornehmen, die Liebe konnten sie nicht theilen, und weil sie diese nicht theilen konnten, sind sie zurückgewichen. Die Liebe ist ungetheilt. Wer sie hat, ist in Sicherheit. Niemand trennt ihn von der katholischen Kirche; und wenn jemand draußen die Liebe zu haben anfängt, so wird er hineingetragen wie der Oelzweig von der Taube (2)." Er ermahnte die Zuhörer, daß sie diesem Werke der Liebe dienen und durch Fürbitte, durch Eifer und Milde, durch Traurigkeit über die Abtrünnigen und Dankbarkeit wegen der Wiedergewonnenen, das von Liebe erfüllte, nach Gemeinschaft und Frieden verlangende Herz er=

---

(1) Tract. 3 in epist. Joh.
(2) Enarr. 2 in Psalm 21.

weisen möchten. „Bittet," ermahnte er, „auch für die zerstreuten Schafe. Mögen auch sie kommen und erkennen und lieben, auf daß eine Heerde und ein Hirte sei (1)." Ein andermal sagt er: „mächtig ist Gott. Wir wollen bitten, daß viele, welche, ohne es zu fühlen, von ihnen verschlungen werden, wieder aufleben mögen. Viele erkennen, daß wieder neues Leben in sie gekommen sei, denn täglich freuen wir uns im Namen Christi ihretwegen mit dankbarer Freude. Seid nur ihr voll Einfalt und Feuereifers, und euer Eifer sei auf euren Zungen. Mit feurigen Zungen redend, entzündet die Kalten." Weiterhin: „ruft sie mit Sanftmuth, nicht mit Zanken, ruft sie durch Bitte, ruft sie durch Einladung, gebt ihnen durch eure Liebe zu erkennen, daß ihr über sie trauert. Ich zweifle nicht, daß sie, wenn sie euren Schmerz sehen, bereuen und wieder aufleben werden. Wenn wir zur Taube gehören, so wollen wir seufzen, dulden und hoffen. Gott wird Barmherzigkeit dazu geben, daß in eurer Einfalt das Feuer des heiligen Geistes entflammt werde, und sie werden kommen. Wir dürfen an ihnen nicht verzweifeln; bittet, verkündiget, liebet; allmächtig ist der Herr. Schon sind viele zur Selbsterkenntniß gelangt und sie haben sich über sich selbst geschämt. Christus wird geben, daß auch die übrigen zu dieser Erkenntniß gelangen. Und wenigstens möge dort die Spreu nur allein zurückbleiben und alles Getreide gesammelt werden. Was dort Frucht gebracht hat, das möge durch die Taube zur Arche heimgeführt werden (2)." An einer andern Stelle: „Wenn ihr den Herrn liebt, so reißet alle, welche mit euch in Lebensgemeinschaft stehen, hin zur Liebe Gottes. Wenn von euch der Leib Christi, nämlich die Einheit der Kirche, geliebt wird, so reißet sie hin, dessen zu geniessen, und sprechet: „preiset mit mir den Herrn." Reißet also, so viel ihr könnt, zu euch hin durch Ermahnen, durch Tragen, durch Bitten, durch Rechenschaftgeben, mit Sanftmuth und Milde, reißet sie hin durch

(1) serm. 138.
(2) Tract. 6 in evang. Joh.

Liebe, daß, wenn sie den Herrn preisen, sie ihn einmüthig preisen (1)."

Außer dem Kampf gegen die Donatisten in seinen Predigten bemühte sich Augustinus noch in mannigfacher Weise auf die Wiederherstellung des Kirchenfriedens hinzuwirken. Er schrieb an donatistische Bischöfe, die theils durch ihre Persönlichkeit hervorragten, theils durch die Lage ihrer Sprengel oder durch besondere Begebenheiten ihn zur Anbahnung eines schriftlichen Verkehrs veranlaßten. Er schrieb auch an donatistische Laien, wenn er Anknüpfungspunkte zu finden hoffte. Wo er unter den Donatisten von Gesinnung und geistiger Bildung hörte, wünschte er den Versuch zu machen, ob nicht der Irrthum überwunden werden könnte. „Wenn ich," schreibt er an den donatistischen Bischof Emeritus von Cäsarea in Mauritanien, „davon höre, daß ein trefflich begabter und wissenschaftlich gebildeter Mann dennoch in einer leicht zu durchschauenden Frage anders denkt, als die Wahrheit es fordert, so wünsche ich, je mehr ich mich hierüber wundere, um so mehr ihn kennen zu lernen und mich mit ihm zu unterreden, oder wenn dies nicht geschehen kann, wenigstens durch Briefe seinen Geist zu berühren und wiederum von ihm berührt zu werden. Ich höre, daß du ein solcher Mann bist, und doch muß ich darüber trauern, daß du von der katholischen Kirche, welche gemäß der Zuvorverkündigung des heiligen Geistes über den ganzen Erdkreis ausgebreitet ist, getrennt und ausgeschlossen bist (2)." Er schrieb an vornehme und in Nordafrika begüterte Römer, um sie zu ermuntern, daß sie auf ihre donatistischen Unterthanen ihren Einfluß zum Zweck des Kirchenfriedens geltend machen sollten; oder er dankte, wenn ein solcher Einfluß eingetreten war (3). Der römische Senator Pammachius, als Gemahl der Paulina Schwiegersohn der Paula, hatte an seine donatistischen Kolonen in Nordafrika eine Ansprache ergehen

(1) Enarr. 2 in Psalm 33.
(2) ep. 87.
(3) ep. 89 und 112.

lassen, durch welche er ihnen die Rückkehr zur Kirche ans Herz legte, und ein baldiger Erfolg hatte seiner Absicht vollständig entsprochen. Augustinus dankte ihm in einem Schreiben. „An dieser That,“ sagte er, „habe ich dich erkannt, und ich umarme dich mit Liebe. Freudigen Herzens fühle ich mich gedrungen, dir im Namen unsers Herrn Jesu Christi Glück zu wünschen, und dir als Zeichen meines Herzens und meiner Liebe dieses glückwünschende Schreiben zuzusenden. Denn mehr vermag ich ja nicht zu thun. O wie verlangt uns darnach, daß Viele, die ebenso wie du, Senatoren, und ebenso, wie du, Söhne der heiligen Kirche sind, ein eben solches Werk, wie du es zu unserer Freude vollführt hast, in Afrika vollbringen mögen! Doch jene zu ermahnen ist bedenklich, während dir unbedenklich Glück zu wünschen ist. Daher halte ich es für ausreichend, daß du, so weit es dir möglich ist, deinen Standesgenossen diesen Brief mit freundschaftlichem Vertrauen vorlesest. Sie werden dann aus dem, was du gethan hast, Vertrauen fassen, daß so etwas in Afrika sich ausführen lasse, und sie werden sich aufraffen von der Trägheit, der sie sich vielleicht nur deshalb hingegeben haben, weil sie keinen solchen Erfolg für möglich halten (1).“ Er schrieb an hochgestellte Staatsbeamte, um sie zu erinnern, daß sie durch eine, wenngleich milde, doch auch sorgfältige Aufrechterhaltung der gegen die Donatisten erlassenen Gesetze Gewaltthätigkeiten von der Kirche abwehren, und bei den Donatisten äußere Hindernisse, welche das Eindringen der Wahrheit hemmten, beseitigen möchten (2). Er veröffentlichte endlich Sendschreiben an die Donatisten insgesammt, um bei ihnen, vermittelst Beleuchtung der Streitpunkte, den Gedanken und das Verlangen nach der Umkehr zur Kirche zu erwecken (3).

Sein Lieblingsgedanke aber war, daß auf Conferenzen die Gegensätze in eingehender Weise und mit dem Wunsche nach

---

(1) ep. 58.
(2) ep. 86, 97 u. 100.
(3) ep. 76 u. 105.

Verständigung verhandelt würden. Nichts lag ihm in dieser Hinsicht näher, als mit dem donatistischen Bischofe, der mit ihm in derselben Stadt wohnte und der rechtmäßige Bischof von Hippo zu sein beanspruchte, eine Verständigung zu suchen. Auch schien Aussicht zu sein, daß der Versuch einer Annäherung nicht erfolglos bleiben werde. Proculejanus war schon bejahrt, ohne besondere wissenschaftliche Bildung, aber im Kirchendienste ergraut. Sein Wandel erschien ehrwürdig. Einen Partheifanatismus hatte er nicht gerade gezeigt, sondern im Gegentheil schien er von dem Wunsche, daß die Spaltung wieder dem Frieden weichen möchte, nicht unberührt geblieben zu sein. Zwar hatte Augustinus noch keine Gelegenheit gehabt, mit ihm in persönlichen Verkehr zu treten; aber Evodius hatte eine solche Gelegenheit gefunden, und der alte Bischof, obgleich durch eine Antwort des jüngeren Mannes verletzt, hatte doch im Laufe des Gesprächs geäußert, daß er einmal mit Augustinus in Gegenwart wohlmeinender und geachteter Zeugen, auf jeder Seite etwa zehn, sich zu unterreden wünsche. Als Augustinus diese Aeußerung vernahm, beeilte er sich in einem Briefe an Proculejanus seine freudige Bereitwilligkeit zu der Unterredung, oder auch, wenn dies vielleicht vorgezogen würde, zu einer schriftlichen Verhandlung zu erklären. Das Schreiben war ehrerbietig, sogar verbindlich abgefaßt, dennoch enthielt es manche Worte, welche bei dem Greise das Gefühl der Kränkung erneuern mochten. Aber es enthielt auch andere Stellen, von denen es scheint, daß sie, wenn Proculejanus das Unheilvolle der Kirchenspaltung empfand, in seinem Herzen einen Anklang wecken mußten. „Ich bitte dich," sagt Augustinus, „was haben wir noch mit dem alten Zwiste vormaliger Zeiten zu thun? Genug sei es, daß jene Wunden, welche der Uebermuth stolzer Menschen unsern Gliedern geschlagen hat, bis hieher fortgedauert haben. Du siehst, von wie schmachvollem Elende die christlichen Häuser und Familien in Verwirrung gebracht sind. Gatten und Gattinen halten mit einander die Gemeinschaft ihres Bettes, und trennen sich an dem Altar Christi. Bei ihm geloben sie sich, daß sie unter sich in Frieden leben wollen, und

in ihm können sie den gemeinsamen Frieden nicht haben. Söhne und Väter haben ein und dasselbe Haus, aber nicht ein und dasselbe Gotteshaus. Söhne wünschen nachzufolgen in das Erbe ihrer Väter, mit welchen sie über das Erbe Christi hadern. Knechte und Herren zertheilen den gemeinsamen Herrn, der Knechtsgestalt annahm, um durch sein Dienen Alle zu erlösen. Es ehren uns die Eurigen, es ehren euch die Unsrigen. Die Eurigen beschwören uns bei unserer Krone, die Unsrigen beschwören euch bei eurer Krone. Wir nehmen die Worte von allen an, wir wollen niemanden beleidigen. Was hat denn allein Christus uns zu Leide gethan, daß wir seine Glieder zerreißen! Und wenn die Menschen bei uns ihre weltlichen Sachen zu Ende führen wollen, so nennen sie uns, wenn wir ihnen nothwendig sind, Heilige und Knechte Gottes, auf daß sie ihre irdischen Angelegenheiten durchsetzen; so wollen denn doch auch wir einmal die Sache unsers Heils und ihres Heils betreiben, nicht in Hinsicht auf Gold und Silber und Landgüter, um welcher Dinge willen wir täglich mit demüthig gesenktem Haupte gegrüßt werden, sondern in Hinsicht auf unser Haupt, über welches wir auf so schmähliche und gefahrvolle Weise uneins sind. Wie sehr auch diejenigen, welche uns grüßen, damit wir auf Erden Eintracht unter ihnen herstellen mögen, das Haupt vor uns neigen, — vom Himmel bis herab zum Kreuze hat sich geneigt unser Haupt, in welchem wir keine Eintracht haben. Ich bitte dich und flehe dich an, daß, wenn du die Menschenfreundlichkeit hegst, die viele von dir rühmen, hier deine Güte offenbar werde, und dein Erbarmen sich bewegen lasse, um mit uns unter Gebet diese Sache freundlich zu verhandeln, auf daß nicht das elende Volk, welches uns mit Ehrenbezeugungen dient, uns in dem Gerichte Gottes durch diese Ehrenbezeugungen belaste, sondern vielmehr, durch unsere ungefärbte Liebe von dem Irrthum und Hader zurückgerufen, den Weg der Wahrheit und des Friedens wandle (1)." Wenn in dem Charakter des Proculejanus

---

(1) ep. 33.

Züge der Milde und Freundlichkeit lagen, so traten doch diese in Beziehung auf die von Augustinus angestrebte Annäherung nicht hervor. Er ließ den Brief unbeantwortet, und äußerte sogar, daß er keine weiteren Briefe annehmen werde, so daß Augustinus, als er bald darauf einen sehr ernsten Fall der Kirchenzucht gegen den Proculejanus zur Sprache bringen wollte, sich nach einem Vermittler umsah; auch hierbei, wie es scheint, des Erfolgs entbehrend ([1]).

Was Augustinus bei dem Gegenbischofe zu Hippo vergebens versucht hatte, wurde er abermals angeregt bei dem Donatistenbischofe einer benachbarten Stadt zu versuchen. Er stand in Verbindung mit einigen gemäßigten und für den Frieden der Kirche empfänglichen Donatisten, und hatte ihnen solche Gesichtspunkte über die Kirchenspaltung mitgetheilt, daß sie sich von einer eingehenden Verhandlung zwischen den Führern beider Partheien viel versprachen. Sie hatten ihn nun aufmerksam darauf gemacht, daß er an dem Bischofe Fortunius von Tubursis einen durch Sanftmuth und Herzensgüte ausgezeichneten und zur Anknüpfung von Verhandlungen besonders geeigneten Mann ihrer Parthei kennen lernen würde ([2]). Er folgte diesem Winke und stattete, als er einmal in andern Angelegenheiten mit mehreren Begleitern, unter diesen auch Alypius, über Tubursis nach Cirta reiste, gemeinschaftlich mit seinen Gefährten dem Fortunius einen Besuch ab. Die durch die Beschreibung angeregte Erwartung wurde durch die persönliche Begegnung nicht enttäuscht. Er wurde von Fortunius wohlwollend aufgenommen. Eine Unterredung entspann sich, in welcher es sich zeigte, daß Fortunius zwar mit der Geschichte des Streits sich beschäftigt, und sich eine selbstständige Ansicht gebildet hatte, aber doch vor der auf tieferer Forschung beruhenden und überlegenen Dialektik Augustins seinen Standpunkt nicht fest behaupten konnte. Obgleich er nicht überzeugt ward, mußte er doch erkennen, daß seine bisherigen Gründe

---

([1]) ep. 35.

([2]) ep. 44.

nicht ausreichend seien. Doch bewahrte er seine Ruhe und Milde, und erwiederte am folgenden Tage den Besuch mit einem Gegenbesuche, an welchen sich aber keine umfassende Unterredung mehr anschloß. Augustinus fühlte sich durch die Persönlichkeit des Fortunius angesprochen, aber der Verlauf der Unterredung machte doch auf ihn einen sehr unbefriedigenden Eindruck. Denn als die Kunde von derselben sich verbreitete, eilten Viele herbei, weniger wegen der Sache als aus Neugier, mischten sich in die Besprechung ein und verursachten ein verworrenes Hin- und Herreden. Umsonst schlug Augustinus vor, daß zur Gewinnung eines festen Anhalts Notare das Gesprochene concipiren sollten. Die anwesenden Notare weigerten sich, und andere Anwesende, die sich zum Nachschreiben bereit erklärt und auch schon zu schreiben begonnen hatten, mußten bald wieder aufhören, weil es ihnen unmöglich war, bei dem wirren Durcheinandersprechen den Worten zu folgen.

An eine schließliche Bemerkung des Fortunius knüpfte Augustinus noch den Gedanken, daß eine abermalige Unterredung, und zwar zwischen zehn Bischöfen auf jeder Seite, anzubahnen sein möchte, und bat jene Männer, welche ihn auf Fortunius aufmerksam gemacht hatten, denselben, dessen Milde und Friedensliebe er nicht verkannte, für diesen Plan zu gewinnen. Aber freilich ähnlichen Störungen, als zu Tubursis, durfte die Besprechung nicht wieder ausgesetzt werden. Augustinus schlug vor, daß die Versammlung, wenn sie sich zu Stande bringen lasse, in einer einsam gelegenen Villa auf einer Landbesitzung, an welcher beide Theile Eigenthumsrechte hätten, gehalten werde. Ohne die Bürgschaft der äußeren Ruhe, so wie auch der zur Seite gehenden Aufzeichnung zum Anhalt für die Sprechenden und zur sonstigen Mittheilung, wollte er sich auf mündliche Verhandlungen mit den Donatisten nicht mehr einlassen, sondern nur noch schriftlich sich an sie wenden (1); wie er denn auch in mehreren Briefen that, in denen besonders die Geschichte der

(1) ep. 49 u. 51.

Kirchenspaltung mit ausführlicher Kritik behandelt ward. Der Erfolg war den Briefen nicht entsprechend; aber es war auch nicht allein die Hoffnung auf Erfolg, wodurch Augustinus zu seinen Schritten gegen die Donatisten veranlaßt ward (1).

Von hervorragender Bedeutung sind die größeren Streitschriften, die er in diesem Zeitabschnitt gegen die Donatisten herausgab. Es ist erwähnt worden, daß Parmenian durch ein Ermahnungsschreiben den Tichonius von Ansichten, welche dem donatistischen Partheigeiste zuwider waren, zurückzuführen gesucht hatte. Dieses Schreiben kam in Augustins Hände, und zumal er um die Widerlegung gebeten wurde, schrieb er ums Jahr 400 seine „drei Bücher gegen den Brief des Parmenianus (2)." In seinem Briefe suchte Parmenian, nach seiner Anschauung einen Abriß von der Geschichte der Kirchenspaltung entwerfend, zunächst den Tichonius zu überzeugen, daß wirklich durch die Glaubenstreue der Donatisten ein Abfall der übrigen Kirche ersichtlich geworden sei, und suchte dann durch Schriftstellen zu beweisen, daß nach Gottes Befehl jedes Band der Kirchengemeinschaft mit den Abtrünnigen getrennt werden müsse. Gemäß dieser Eintheilung des Briefes, zerfällt auch Augustins Schrift in zwei Abschnitte, von denen der erste in dem ersten Buche den geschichtlichen, und der zweite in den beiden folgenden Büchern den exegetischen Theil des Briefes widerlegt. Die Nachweisung, durch welche dem Tichonius einleuchten sollte, daß die Kirche außerhalb Afrikas sich gemeinsam mit den afrikanischen Gegnern der Donatisten des Abfalls von der Wahrheit schuldig gemacht habe, war durchaus oberflächlich. Von den Kirchen in Italien, Gallien und Spanien sagte Parmenian mit wenigen Worten, daß dorthin die Vorgänge in Afrika von glaubwürdigen Zeugen berichtet seien, und so fern diese Bemerkung nicht etwa auch auf die übrigen Provinzen sich erstrecken sollte, trat die Behauptung hinzu, daß in allen Provinzen des römischen Reichs ähnliche

(1) ep. 87.

(2) Contra epistolam Parmeniani libri tres. (Opp. tom. IX.)

Fälle von Glaubensuntreue vorgekommen seien, und da dennoch keine Scheidung stattgefunden habe, dies ein Zeugniß allgemeiner Verschuldung und Abtrünnigkeit sei. In Betreff der spanischen Bischöfe modificirte nachher Parmenianus diese Begründung. Anfänglich sei der Bischof Hosius von Cordova als Glaubensverleugner von den Spaniern verdammt, nachher aber von den Galliern, welchen sich dann wieder die Spanier angeschlossen hätten, freigesprochen worden. Hosius ward überhaupt in einem sehr ungünstigen Lichte dargestellt und beschuldigt, daß er als vertrauter Günstling Constantins auf den Gang der Begebenheiten verderblichen Einfluß ausgeübt und die gewaltthätigen und blutigen Maaßregeln des Kaisers veranlaßt habe. Dabei wurde das vermeintliche Märtyrerthum der Donatisten gepriesen und als Zeugniß ihrer gerechten Sache angesehen.

Leicht war es gegen diese Ansicht die Gründe zu entwickeln, deren Gewicht schon Tichonius gefühlt hatte. Augustinus zeigt mit Schärfe, daß, wenn auch den Donatisten bei den Verhandlungen der streitigen Angelegenheit Unrecht geschehen sein sollte, dennoch diejenigen, welche nur nach den Verhandlungen urtheilen konnten, sich besonnener Weise für Cäcilian erklären mußten. „Als sie," sagt er, „gehört hatten, daß sich in Afrika zwei Partheien befänden, glaubten sie, daß jene die unschuldige sei, welche bei den benachbarten kirchlichen Richtern obgesiegt hatte. Mithin blieben sie ohne Schuld, weil sie, unkundig darüber, wie sich jenes in Afrika begeben habe, im Sinne des Friedens und des Rechts sich entschieden, und nimmermehr also konnte es schuldlos sein, sich von ihnen zu separiren." Augustinus will den Donatisten ihr subjectives Festhalten an ihrer subjectiven Ansicht nicht verargen, doch der objectiven kirchlichen Ordnung hätten sie sich unterwerfen sollen. Aber durch ihre Auflehnung gegen dieselbe, und durch die maaßlose Ungezügeltheit, ihren Partheieifer bis zur Trennung von der übrigen Kirche zu treiben und durch die Einführung der Widertaufe auch selbst noch das letzte Band der Kirchengemeinschaft zu zerreißen, hätten sie sich das Urtheil gesprochen, und seien Lügner geworden gegen das Wort Gottes,

welches den siegreichen Fortgang der Kirche geweissagt und durch die Ausbreitung der Kirche eine so große Bestätigung erhalten habe. Zu Parmenians Worten: „treue Zeugen kamen als Gesandte zu jenen Provinzen, und abermals wurde der Thatbestand durch die Ankunft heiliger Priester des Herrn klar, vollständig und wahrhaftig verkündigt,“ bemerkt Augustinus: „was ist durch diese treuen Zeugen, die nach eurer Ansicht treuer als Gott sind, verkündigt worden? daß wegen der afrikanischen Traditoren der Same Abrahams, welcher ist Christus, nicht zu allen Völkern gelangen konnte und dort, wohin er gelangte, verdorrt ist? Sagt also, daß den Eurigen mehr zu glauben sei als dem Testamente Gottes, nnd rühmt euch dabei, daß ihr das Testament, welches ihr mit der Zunge zu vertilgen sucht, aus den Flammen gerettet habt! Und ihrer Verkündigung, daß die göttliche Verheißung nicht erfüllt werde, wird geglaubt? Und ihnen wird nicht erwidert: „Gott sei wahrhaftig und alle Menschen falsch;“ „ihr redet von eurem Eignen, wer die Lügen redet, der redet von seinem Eignen;“ ihr lügt also als Menschen, weil ihr als Menschen zürnet? Dies wird ihnen nicht erwidert, sondern ihnen wird sogar noch geglaubt, daß Christus auf dem Erdkreise, dessen Besitz er schon angetreten hatte, zu herrschen aufgehört habe? Und während diejenigen, die solches glauben, nur mit Unverschämtheit sagen könnten, daß sie Christen seien, wagen sie sogar zu sagen, daß nur sie allein Christen seien?“ Wie Augustinus oft zu thun pflegte, verbreitet er sich auch in dieser Schrift über die maximianistischen Händel, um den Donatisten ihre Verkehrtheit gegen die Kirche vorzuhalten, und weist, wie ebenfalls sonst häufig, hinsichtlich des von den Donatisten beanspruchten Märtyrerthums darauf hin, daß nur ein Leiden für eine gerechte Sache ein Märtyrerthum genannt werden könne. Wenn aber auch wirklich — was er jedoch nicht zugiebt, — die kaiserlichen Edicte gegen die Donatisten, als ein Eingreifen weltlicher Macht in das religiöse Gebiet, ungerecht gewesen seien, so werde dadurch die donatistische Sache noch nicht gerechtfertigt. Die Frage, ob durch jene Edicte ein Unrecht begangen, oder vielmehr ein

Recht ausgeübt und eine Pflicht erfüllt sei, wird nur vorübergehend behandelt. Betrachteten etwa die Donatisten, wenn sie dem Kaiser überhaupt die Befugniß, in religiösen Angelegenheiten mit Zwangsmaaßregeln einzuschreiten, absprechen wollten, auch jede Zwangsmaaßregel der Staatsgewalt gegen das Heidenthum als unzuläßig? Oder hatten sie nicht selbst auf die kaiserliche Entscheidung angetragen, und gegen die Maximianisten die Staatsgesetze angerufen? Leugnen konnten sie doch nicht, daß sie zur Zerstörung heidnischer Tempel Hand angelegt hatten, und daß sie den Gewaltthätigkeiten ihrer Circumcellionen eine Berechtigung einräumten, welche sie den Befehlen der höchsten christlichen Staatsobrigkeit nicht zugestehen wollten.

Der dialektischen Richtung Augustins entsprach es, daß er die Schriftstellen, welche zu sectirerischen oder haeretischen Zwecken benutzt wurden, als Waffen gegen die Gegner kehrte. So suchte er denn auch von den Schriftworten, welche Parmenian dem Tichonius vorhielt, einleuchtend zu machen, daß dieselben nicht allein keine Beweisstellen für die Donatisten und gegen die Kirche, sondern im Gegentheil Beweisstellen für die Kirche und gegen die Donatisten seien. Seine Anschauung, daß die treuen Mitglieder der Kirche das Band der Kirchengemeinschaft mit den unwürdigen Mitgliedern nicht äußerlich trennen, sondern sich durch ihre Lebensrichtung von ihnen unterscheiden und allerdings auch durch die Zucht, aber doch stets im Geiste der Liebe und des Friedens, die innerlich Getrennten noch möglichst innerlich wieder gewinnen sollten, spricht er auch hier mit gewichtigen Worten aus. Zweierlei aber ist besonders bemerkenswerth: die Hinweisung auf Christum, als den alleinigen Mittler, im Gegensatz gegen die übermäßige Bedeutung, welche die Donatisten auf Persönlichkeiten ihrer Parthei legten; und die nähere Entwickelung der Grundsätze über die Kirchenzucht. Augustinus sagt: „Johannes hat geschrieben: „dieses schreibe ich euch, auf daß ihr nicht sündiget.“ Wenn er nun fortgefahren hätte: und wenn jemand sündiget, so habt ihr einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesum Christum, der gerecht ist, und derselbe ist die Versöhnung

für eure Sünden, — so würde es scheinen, als habe er sich selbst von den Sündern unterschieden und bedürfe nicht mehr der Versöhnung, welche geschieht durch den Mittler, der zur Rechten des Vaters sitzt und uns vertritt. Gewiß dann eine hochmüthige und falsche Ansicht! Wenn er aber gesagt hätte: dieses habe ich euch geschrieben, auf daß ihr nicht sündiget, und wenn jemand sündiget, so habt ihr mich zum Mittler bei dem Vater, und ich bin der Fürsprecher für eure Sünden, — gleichwie einmal Parmenianus den Bischof zum Mittler zwischen dem Volk und zwischen Gott gemacht hat —; welcher gute und gläubige Christ würde ihn dann noch ertragen? ihn dann noch als einen Apostel Christi und nicht vielmehr als einen Antichrist betrachten? Und dennoch ergießen jene löchrigen Brunnen das dunstige Wasser des Hochmuths und können den heiligen Geist nicht festhalten, um die Einheit des Geistes in dem Bande des Friedens zu bewahren und in allen ihren Gebeten des e i n e n Mittlers gewiß zu sein! Denn alle Christen befehlen sich gegenseitig ihren Fürbitten. Er aber, den keiner vertritt und der alle vertritt, ist der alleinige und wahrhaftige Mittler. Weil das alttestamentliche Priesterthum eine typische Beziehung auf ihn hatte, so finden wir dort nicht, daß jemand für den Priester gebeten habe. Der Apostel Paulus aber, wiewohl ein vorzügliches Glied unter dem Haupte, aber dennoch als ein Glied des Leibes Christi, da er wußte, daß der größte und wahrhaftigste Priester für uns in das Allerheiligste eingegangen sei, befiehlt auch sich den Gebeten der Kirche, und macht sich nicht zu einem Mittler zwischen dem Volke und zwischen Gott, sondern bittet, daß alle Glieder der Kirche für einander beten sollen, und also die gegenseitige Fürbitte der Glieder emporsteige zu dem Haupte, welches zum Himmel vorangegangen und die Versöhnung für unsre Sünden ist. Denn wenn Paulus ein Mittler wäre, so wären es auch die übrigen Apostel, und demnach wären es dann viele Mittler, und nicht bestände dann das Wort des Paulus: „es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus;" in welchem auch wir e i n s sind, wenn

wir die Einheit des Geistes in dem Bande des Friedens bewahren, und nicht um der Bösen willen die Guten verlassen, sondern um der Guten willen die Bösen ertragen, auf daß wir nicht, indem wir es vertheidigen wollen, daß wir von den Nichtüberwiesenen uns getrennt haben, mit noch größerem Frevel die Ungehörten zu verdammen gezwungen werden." „Der Teufel ist es," sagt Augustinus, „welcher unter der Vorspiegelung einer gerechten Strenge zu grausamer Härte überredet und mit seiner giftigen List nichts anderes erstrebt, als daß er verderbe und zertrenne das Band des Friedens und der Liebe, bei dessen Bewahrung unter den Christen seine Macht zu Schanden wird, und seine Fallstricke zerreißen, und seine auf Zerstörung gerichteten Pläne vernichtet werden."

Die Erörterung der Frage, in welchem Maaße und auf welche Weise die Kirchenzucht zu üben sei, hatte hier eine nothwendige Stelle. Augustinus geht von dem Gesichtspunkte aus, daß die innerliche Trennung der Guten von den Bösen oft einen strafenden Gegensatz ausdrücken werde, um wirklich innerliche Trennung zu sein und nicht dem Vorwurfe der Zustimmung zu unterliegen. Hieraus die Kirchenzucht ableitend, aber auch wieder daran erinnernd, daß durch dieselbe niemals das Band der Kirchengemeinschaft getrennt werden dürfe, unterscheidet er die in Einzelfällen zu übende Kirchenzucht von der Kirchenzucht gegen weiter verbreitete verderbte Richtungen. In Einzelfällen sei es angemessen und heilsam, die Zucht sogar bis zur zeitweiligen Versagung der Sakramentsgemeinschaft auszudehnen; nicht aber, wenn böse Lebensrichtungen weiter um sich gegriffen hätten. Er sagt: „ich spreche nicht etwas Neues und Unerhörtes sondern durch die gesunde kirchliche Sitte Festgesetztes aus, wenn ich sage, daß über einen Bruder, der in einer solchen Sünde, welche des Anathemas werth ist, befunden wird, das Anathema, sofern keine Gefahr einer Kirchenspaltung vorhanden ist, zu verhängen sei, und dies mit der Liebe, in Betreff welcher uns der Apostel Paulus gebietet, daß wir einen solchen nicht für einen Feind achten, sondern strafen sollen als einen Bruder, nicht um ihn hinaus-

zutreiben, sondern um ihn zu bessern. Wenn er dann nicht in sich geht und sich durch Buße bessert, so wird er von selbst hinausgehen, und sich durch seinen eigenen Entschluß von der Kirchengemeinschaft trennen. Denn der Herr selbst, als er zu seinen Knechten, welche das Unkraut ausgäten wollten, die Worte sprach: „lasset beides mit einander wachsen bis zur Ernte,“ stellt den Grund voran: „auf daß ihr nicht etwa zugleich den Weizen ausraufet, wenn ihr das Unkraut ausgäten wollt;“ und zeigt hierdurch hinlänglich, daß, wenn eine solche Besorgniß nicht vorhanden ist und auf das feste Verbleiben des Getreides mit völliger Zuversicht gerechnet werden darf, weil nämlich ein Verbrechen so sehr bekannt ist und allen verabscheuungswerth erscheint, daß es entweder gar keine Vertheidiger, oder doch nicht solche Vertheidiger, durch welche eine Spaltung verursacht werden könnte, finden kann, — daß dann die Strenge der Zucht nicht schlafen solle, durch die um so wirksamer die sündliche Verirrung gebessert wird, je sorgfältiger die Liebe bewahrt wird. Ohne Schädigung der Liebe und des Friedens und ohne Verletzung des Getreides kann solche Zucht geübt werden, wenn die große Gesammtheit der Kirche von der Sünde, welche mit dem Anathema belegt wird, fern ist. Der Sünder wird von Furcht ergriffen und durch Scham geheilt, wenn er sich von der gesammten Kirche anathematisirt sieht, und eine gleichgesinnte Genossenschaft, mit welcher er in seiner Sünde frohlocken und den Guten Hohn sprechen kann, nicht zu finden vermag. Wenn dagegen eine und dieselbe unsittliche Krankheit Viele befallen hat, so bleibt den Guten nichts Anderes übrig, als Schmerz und Seufzen. Denn zu ihm, der nicht irren kann, schreien sie: „nicht wollest du, o Gott, meine Seele verderben mit den Gottlosen und mein Leben mit den Männern des Bluts!“ Auf daß sie nicht, wenn sie das Unkraut ausgäten wollen, zugleich auch den Weizen ausraufen, und nicht sowohl mit Sorgfalt die Saat des Herrn reinigen, als vielmehr wegen ihres Wagnisses selbst den Verworfenen zugerechnet werden. Trennungspläne sind dann eitel und verderblich und frevelhaft, weil sie in Unfrömmigkeit und Hochmuth

gefaßt werden, und mehr die schwachen Guten verwirren, als die übermüthigen Bösen bessern. Daher bessere der Mensch mit Barmherzigkeit was er bessern kann; was er aber nicht bessern kann, trage er mit Geduld und Trauern in Liebe, bis entweder der Herr es anders gestaltet und bessert, oder auch die Ausgätung des Unkrautes und die Worfelung der Spreu bis zur Ernte aufschiebt. Dabei mögen die Christen, die eine gute Hoffnung haben, unbesorgt um ihr Heil mit den Verhärteten, deren Besserung sie nicht bewirken konnten, in Gemeinschaft bleiben und nur dahin streben, daß nicht an ihnen selbst das Böse, welches ihnen an den Sitten anderer mißfällt, erfunden werde. Wenn aber Gelegenheit gegeben ist zu dem Volke zu reden, muß der Haufe der Ungerechten gestraft werden, und dann ganz besonders, wenn Gott durch eine Geißel von oben her ihnen zeigt, daß ihnen nach Verdienst vergolten werde. Denn alsdann öffnet das Elend der Hörer dem strafenden Worte ein demüthiges Gehör, und treibt die angefochtenen Herzen leichter hin zum Bekenntniß als zum Murren. Wiewohl auch noch außerdem bei dargebotenen Veranlassungen heilsam die Menge in der Menge gestraft wird. Denn so wie sie, wenn sie für sich abgesondert ist, zu toben pflegt, so auch pflegt sie in der Versammlung der Gemeinde bei den Vorwürfen in sich zu gehen." Dabei bemerkt Augustinus gegen die donatistischen Bischöfe: „durch ihre eitle Verblendung über die vermeintliche Sündenreinheit ihrer Parthei haben sie sich das Hinderniß geschaffen, daß sie in den Gemeinden, deren Vorsteher sie sind, die ungerechten und zügellosen Schaaren nicht mit strafenden Worten zur Besserung zu ermahnen wagen, damit sie dadurch nicht zu dem Eingeständniß gezwungen werden, daß Böse unter ihnen befindlich seien, und nicht zu ihnen gesagt werden könne: ihr redet ja zu reinem Weizen; warum denn räumet ihr durch eure Worte eine solche Mischung ein?" Fleckenlose Reinheit eignete nur der Kirche in der Vollendung, „wenn die Ungerechtigkeit vorübergegangen, und zur Zeit der Ernte das Unkraut ausgegätet, und mit der letzten Wurfschaufel die Spreu von dem Weizen gesondert war, und

die guten Fische von den schlechten Fischen, mit welchen dasselbe Netz sie vereinigt hatte, an dem Ufer ausgesammelt, und die Böcke getrennt von den Schafen, mit welchen sie so lange auf denselben Weiden unter dem einen Hirten geweidet hatten, zur Linken gestellt waren."

Als Augustinus seine Schrift gegen den Brief des Parmenian verfaßte, hatte er bereits zu einem anderweitigen großen Werke gegen die Donatisten einen Plan entworfen, den er durch seine „sieben Bücher über die Taufe gegen die Donatisten [1]" zur Ausführung brachte. Der donatistische Separatismus kulminirte in der Wiedertaufe, die Augustinus mit Grauen als eine frevelhafte Austilgung der Gnade des Herrn betrachtete. Es lag ihm daher nahe, daß er, als er gegen Parmenians Brief, in welchem das Recht des Separatismus so schroff vertheidigt war, seine Widerlegungsschrift verfaßte, ein umfassendes Werk über die Taufe in Aussicht nahm, um das gelegentlich in kürzeren Bemerkungen und nach einzelnen Seiten hin Ausgesprochene zu einer ausführlichen Gesammtdarstellung zu vereinigen. Er hatte dabei auch noch besonders die Absicht, den Donatisten die kirchliche Autorität zu entziehen, mit welcher sie ihre Lehre von der Wiedertaufe zu unterstützen suchten, nämlich die Berufung auf Cyprian.

Das im Jahre 256 abgehaltene Concil zu Carthago, welches der für die donatistischen Streitigkeiten so bedeutsamen Ansicht Cyprians von der Wiedertaufe sich anschloß, stand in Beziehung zu einem Briefwechsel zwischen Cyprian und dem Bischofe Jubaianus. Jubaianus hatte dem Cyprian die Frage vorgelegt, ob die von Haeretikern vollzogene Taufe ungültig sei und demgemäß für solche, welche aus einer Haeresie zur Kirchengemeinschaft übertreten wollten, die Nothwendigkeit der Wiedertaufe eintrete. Cyprian hatte unter Darlegung von Gründen die Frage bejaht, und Jubaianus darauf zurückgeschrieben, daß die Gründe für ihn überzeugend gewesen seien. Mit der Verlesung dieser

---

(1) De baptimo contra Donatistas libri septem. (Opp. tom. IX.)

Briefe wurden die Verhandlungen eingeleitet. Die Aeußerungen der übrigen Bischöfe waren nur ein Echo von der Ansicht des Metropoliten, der weit mehr noch, als durch seine äußere Stellung, durch die Macht seiner Persönlichkeit sie alle überragte.

Die von dem Concile gebilligten Gründe Cyprians gingen im Wesentlichen darauf hinaus, daß die Taufe, ein der Kirche von dem Herrn verliehenes Gnadenmittel, durch welches die Sündenvergebung gespendet werde, außerhalb der Kirchengemeinschaft weder ertheilt noch empfangen werden könne. Wenn die Kirche der Ruhm und die Freude Christi sei, so könne unmöglich den Abtrünnigen und Lästerern, die das Merkmal des Antichristenthums an sich hätten, ein Kleinod der Gnade eignen, welches ihnen an allen Segnungen der Kirche ein Anrecht geben, und den Gegensatz zwischen Kirche und Haeresie aufheben würde. Die Donatisten machten diese Gründe zu den ihrigen, und indem sie behaupteten, daß nur bei ihnen die wahre Kirche zu finden sei, wollten sie darin, daß nur sie und nicht die Gegner die Wiedertaufe forderten, ein den Letzteren abgedrungenes Zugeständniß eines bösen Gewissens erblicken. Andrerseits warfen sie auch wieder die Frage auf: „wenn ihr unsere Taufe acceptirt, warum meinet ihr denn, daß ihr uns, als ob uns etwas mangele, mit eurer Gemeinschaft zu Hülfe kommen müsset?“ Augustins Werk über die Taufe steht, außer in dem ersten Buche, in welchem er die Streitfrage an und für sich behandelt, in Beziehung zu den Aeußerungen Cyprians und der carthagischen Kirchenversammlung. Es war nicht allein sein Plan, diese Aeußerungen zu widerlegen, sondern aus ihnen selbst die Gründe der Widerlegung abzuleiten, und zugleich den Donatisten an der Gesinnung Cyprians und der übrigen Bischöfe einen beschämenden und strafenden Spiegel vorzuhalten. Um die Wiedertaufe zu widerlegen, hatte er die beiden Sätze zu bestreiten, daß die Taufe stets nur mit der Kirche verbunden sei, und den Getauften stets die Vergebung der Sünden aneigne. Er weist hin auf die kirchliche Sitte, und betrachtet es als geschichtliche Thatsache, daß in der Urzeit der Kirche solche Haeretiker, welche in ihren Hae-

resieen die Taufe empfangen hatten und zur Kirchengemeinschaft übergehen wollten, nicht wiedergetauft seien. Ersichtlich sei es, daß in Nordafrika nicht lange vor Cyprian die erste Abweichung von der früheren kirchlichen Sitte stattgefunden habe, aber keineswegs zur allgemeinen Anerkennung gelangt sei, so daß noch aus den Verhandlungen des carthagischen Concils erhelle, daß dem Beschlusse desselben die kirchliche Sitte entgegengestanden habe. Nun sei es freilich unzweifelhaft, daß die Wahrheit höher stehe als die Gewohnheit; wenn aber durch die erforschte Wahrheit die Gewohnheit bestätigt werde, so gereiche dies zur Bekräftigung der voraussetzlichen Annahme, daß die Gewohnheit oder Sitte von den Aposteln herrühre. Augustinus stellt nämlich den Satz auf: „wenn etwas von der gesammten Kirche beobachtet wird, und nicht durch Concilien festgestellt, sondern stets Sitte gewesen ist, so wird mit Recht angenommen, daß es aus apostolischer Autorität herstamme." Ein Zeichen des in jener Sitte enthaltenen Wahrheitsgefühls findet Augustinus auch in dem Grauen, mit welchem die Wiedertaufe betrachtet zu werden pflege. Er glaubt, daß Gott dieses Grauen den Gemüthern eingeflößt habe, damit durch dasselbe die Kirche gegen Streitfragen, die von den Schwachen nicht beurtheilt werden könnten, geschützt werde. Ebenfalls die Halbheit, über welche die früheren Vertheidiger der Wiedertaufe nicht hinauskamen, durfte in diesem Sinne gedeutet werden.

Wenn auch theilweise in der Kirche die Ansicht Platz gegriffen hatte, daß die in einer haeretischen Gemeinschaft Getauften bei ihrem Uebertritt zur Kirche wiederzutaufen seien, so ward doch niemals an solchen, welche aus der Kirche zu einer Secte übergegangen waren und wieder zur Kirche zurückkehren wollten, die Wiedertaufe vollzogen. Selbst die Donatisten hatten in den maximianistischen Händeln ein entsprechendes Verfahren eingehalten. Es ward also geurtheilt, daß auch außerhalb der Kirche die Taufe verbleiben könne. Warum sollte sie, wenn sie außerhalb der Kirche verbleiben konnte, auch nicht außerhalb der Kirche mitgetheilt werden können? Ferner gab es in der äußerlichen Gemeinschaft der Kirche viele, welche der wahrhaften Kirche, den

mit dem Herrn als dem Haupte lebendig verbundenen Gliedern, nicht angehörten. Cyprian hatte über Kleriker geklagt, „welche auf dem Wege des Herrn nicht wandelten, die ihnen zum Heil gegebenen himmlischen Gebote nicht bewahrten und den Willen des Herrn nicht thaten, sondern auf Vergrößerung ihres Vermögens und auf Gewinn ausgingen, dem Hochmuthe sich ergaben, dem Neide und dem Streite fröhnten, die Einfalt und den Glauben vernächlässigten, der Welt nur mit Worten und nicht mit Werken abgesagt hatten, allen mißfällig und nur sich selbst gefallend.“ Sollte denn jede von einem unwürdigen Geistlichen vollzogene Taufe ungültig sein? oder sollte, wer etwa als ein Heuchler die Taufe empfangen hatte und nachher zur Buße und zum Glauben erweckt ward, einer abermaligen Taufe bedürfen? Augustinus unterscheidet von der äußerlichen Gemeinschaft der Kirche die Gemeinschaft der innerlich mit Christo verbundenen Mitglieder der Kirche. Nur auf diese letztern bezieht er den Begriff der wahrhaften Kirche, so wie alle die rühmenden und verheißenden Worte der göttlichen Liebe, welche in der Schrift theils bildlich, theils unbildlich über die Kirche ausgesprochen seien. Nach seiner Ueberzeugung besteht die innerliche Gemeinschaft der Kirche stets nur in Vereinigung mit der äußerlichen Kirchengemeinschaft, weil die Secten aus dem Abfall von dem heiligen Geiste, von der in der Einheit erhaltenden Lebenskraft der Liebe, die in der Kirche walte, hervorgegangen seien; und wo immer in den Secten auf die wiedersuchende Stimme des Geistes gehört werde, mache sich auch der zur Kirche zurückführende Zug der Liebe geltend. Aber eben so besteht auch nach seiner Ueberzeugung die Trennung der unwürdigen und nur äußerlichen Mitglieder der Kirche von der wahrhaftigen Kirche, deren Begriff durch die Vereinigung des Innerlichen und des Aeußerlichen gebildet werde. Indem er dies aus der Schrift, im Anschluß an entsprechende Aeußerungen Cyprians, zu erweisen sucht, kann er alles, was Cyprian und das Concilium zu Carthago gegen die von Haeretikern vollzogene Taufe gesagt hatten, auf die von nur äußerlichen und nicht wirklichen Mitgliedern der Kirche voll=

zogene Taufe übertragen, und dann durch Berufung auf die unbestrittene kirchliche Sitte, von welcher eine Wiederholung der letzteren Taufe nicht gestattet ward, auch die Wiederholung der ersteren Taufe als verwerflich darstellen.

Er gelangt demnach zu dem Ergebniß, daß die Taufe, wenn gleich ursprünglich ein von dem Herrn für die wahrhaftige Kirche eingesetztes Sakrament, dennoch auch in der Trennung von der Kirche den vollgültigen sakramentlichen und von menschlicher Subjectivität unabhängigen objectiven Charakter behalte. Wenn die Vertheidiger der Wiedertaufe die Kirche mit dem Paradiese verglichen, um das von der Welt Abgeschlossene der kirchlichen Gnadenmittel zu bezeichnen, so geht Augustinus von demselben Bilde aus, um in Hinsicht der Taufe auf das Gegentheil hinzuweisen. Denn wie der Strom des Paradieses sein Wasser ebenfalls auf die übrige Erde ergossen habe, höre auch die Taufe außerhalb der Kirche nicht auf Taufe zu sein. Gleichwie das objective Wort Gottes außerhalb der Kirche dasselbe bleibe wie in der Kirche, so verhalte es sich auch mit der Taufe; und es sei eben so wenig ein Zugeständniß an die Haeretiker, wenn die von ihnen vollzogene Taufe anerkannt werde, als es ein Zugeständniß an sie sei, wenn das bei ihnen befindliche objective Evangelium Christi anerkannt werde. Das Feldzeichen des Herrschers werde von den treuen Unterthanen auch dort geehrt, wo es in die Hände der Abtrünnigen gekommen sei. Aehnlich müsse die Taufe auch dann, wenn sie bei den Abtrünnigen sich befinde, geehrt werden, nicht als ein Eigenthum der Abtrünnigen, sondern als das königliche Feldzeichen Christi; und so sehr trete bei der Taufe die menschliche Subjectivität zurück, daß der Apostel Paulus zwar von seinem Evangelio, nicht aber von seiner Taufe reden könne.

Aus diesen Gründen konnte Augustinus es als nachgewiesen ansehen, daß die Taufe, wenn sie anders gemäß der Einsetzung Christi, das Wort mit dem Wasser vereinigend, ertheilt werde, auch außerhalb der Kirchengemeinschaft kirchlicherseits anzuerkennen sei. Er hatte aber auch die Frage zu beantworten, welche

Bedeutung denn eigentlich der Taufe zukomme. Cyprian nebst dem carthagischen Concil ging von der Ansicht aus, daß die Gegner der Wiedertaufe auch annehmen müßten, daß den außerhalb der Kirche Getauften ebensowohl die Sündenvergebung verliehen sei, als den in der Kirche Getauften. Augustinus bestreitet eine solche Untrennbarkeit der Taufe und der Sündenvergebung. Nach seiner Ansicht besteht zwischen der Taufe und der Sündenvergebung das Verhältniß, daß zwar die Taufe ohne die Sündenvergebung mitgetheilt werden könne, nicht aber die Sündenvergebung ohne die Taufe verliehen werde, außer in den Fällen, in welchen, ungeachtet der innern Vorbereitung auf die Taufe, die Mittheilung der Taufe äußerlich unmöglich sei. Als eine gegensätzliche Ausnahme betrachtet er, gestützt auf den Glauben der Kirche und auf die alttestamentliche Beschneidung, die Zurechnung der Sündenvergebung an die im Schooße der Kirche getauften Kinder, obgleich dieselben noch nicht mit dem Herzen glauben und mit dem Munde bekennen können. Sonst werde durch die Vereinigung von Bekehrung und Taufe das Heil gewirkt. Bei dem Abraham trat zu der Gerechtigkeit des Glaubens die Beschneidung als ein Zeichen der Gerechtigkeit hinzu, bei dem Cornelius schloß sich an die Heiligung durch die Gnade des Geistes das Sakrament der Wiedergeburt an. Also in der Regel sei weder die Taufe ohne die Bekehrung, noch die Bekehrung ohne die Taufe zur Erlangung des Heils ausreichend. Und in Wahrheit könne ja auch von einer Herzensbekehrung, die sich von der Taufe ausschließen wolle und folglich mit Verachtung der Taufe verbunden sei, nicht die Rede sein. Der zugleich äußerlich und innerlich von der Kirche Getrennte und ebenfalls der nur innerlich von der Kirche Getrennte bedürfe der Sündenvergebung und Bekehrung, um zum Heil zu gelangen; aber das objective sakramentliche Zeichen, mit welchem der Herr selbst ihn bezeichnet habe, dürfe nicht wiederholt werden. Im Fall der Bekehrung ein Zeichen der Gnade und des Lebens, sei es im Fall des Beharrens in der Entfremdung ein Zeichen des Gerichts und der Verdammniß, gleichwie auch das Evangelium den einen zum

Geruch des Lebens, den andern zum Geruch des Todes werde. Gewiß kämpfte Augustinus mit diesen Ansichten für ein großes Princip der Gemeinschaft, so wenig er dadurch auch sonst den von der Kirche Degenerirten etwas zugestehen wollte. Denn wiederholt hebt er hervor, daß die nicht wahrhaft in der Kirchengemeinschaft Befindlichen zwar die rechtmäßige Taufe, diese Gabe des Herrn an seine wahrhaftige Gemeinde, aber auf unrechtmäßige Weise inne hätten, und daß aus der Taufe eine Heilskraft zu ihnen erst dann entströmen werde, wenn sie, wahrhaft der Kirche angehörig geworden und also auch von dem Liebesodem der Kirche durchströmt, das frühere unrechtmäßige Besitzthum sich zum rechtskräftigen Besitzthum angeeignet hätten.

So weit war Augustins Werk über die Taufe eine Widerlegung Cyprians und des Conciliums zu Carthago. Er wollte aber nicht allein die donatistische Lehre von der Wiedertaufe durch diese Widerlegung entkräften, sondern auch den Donatisten zeigen, wie sehr ihre Gesinnung von der Gesinnung Cyprians verschieden sei. So groß war in der afrikanischen Kirche das Ansehen des gefeierten Kirchenlehrers und Märtyrers, daß selbst zu dem Zwecke, um die Donatisten zu bekämpfen, es bedenklich erscheinen mochte, eine Ansicht Cyprians als unhaltbar und irrthümlich darzustellen. Augustinus theilte die dem Cyprian gewidmete Verehrung, aber die Stimme der Kirche, die sich im Großen und Ganzen gegen die Wiedertaufe ausgesprochen hatte, und die eigene wohlerwogene Ueberzeugung stand ihm höher. Auch hatte er das Bewußtsein, daß er auf diesem Standpunkte sich mit Cyprian in innerlicher Uebereinstimmung befinde. Denn unter den großen Eigenschaften Cyprians schätzte er doch am höchsten die Demuth, Milde und Liebe zur Einheit der Kirche. „Er selbst," sagt Augustinus, „hat uns gestattet, daß wir dieses im Geist des Friedens mit ihm verhandeln können. Denn er ist bei uns gegenwärtig, nicht allein durch seine Schriften, sonvor allem durch die Kraft der Liebe, die in ihm lebendig war und niemals sterben konnte. An dieser Liebe wünsche ich zu bleiben und mit derselben zu verschmelzen, und hoffe dann, daß

ich, wenn meine Sünden es zulassen, mit Hülfe seiner Fürbitten aus seinen Schriften lernen werde, welchen Trost und welchen Frieden der Herr durch ihn der Kirche geschenkt habe; und durch die seinen Schriften entströmende Kraft mit dem Geiste der Demuth angethan, werde ich, wenn ich mit der gesammten Kirche über eine Sache eine richtigere Ansicht habe als er, mich doch ihm nicht überordnen, auch nicht in demjenigen, worin er ungeachtet seiner abweichenden Meinung dennoch an der Kirchengemeinschaft festgehalten hat. Denn seine Gesinnung steht dadurch, daß er damals eine solche Mäßigung bewahrte und die heilige Gemeinschaft der Kirche Gottes durch keine Spaltung verletzte, größer da, als wenn seine Lehre völlig der Wahrheit entsprechend, aber nicht mit jener Selbstbescheidung verbunden gewesen wäre. Dort oben schaut er jetzt, nach welcher Richtschnur der Frömmigkeit er hienieden gewandelt hat, wo ihm nichts theurer war als die Einheit der Kirche. Dort oben auch schaut er mit unaussprechlicher Freude, wie weisheitsvoll und barmherzig der Herr, um unsern Hochmuth zu heilen, das Thörichte vor der Welt erwählt und seine Kirche so heilsam gegliedert hat, daß niemand sich wegen seiner geistigen Begabung und seiner Wissenschaft für eine unentbehrliche Stütze des Evangeliums halte, und also dem Verderben des Hochmuths anheimfalle. O wie freuet Cyprian, je reiner er in jenem Lichte schauet, sich um so mehr über die heilsame Fügung, daß in den christlichen und frommen Schriften der Redner etwas Tadelnswerthes gefunden wird, und in den Schriften der Fischer nicht gefunden wird! Völlig gewiß über die Freude dieser heiligen Seele, wage ich weder irgend wie meine Schriften für irrthumsfrei zu halten und auszugeben, noch auch ordne ich jener Ansicht Cyprians meine eigne Ansicht über; aber höher als seine Ansicht stelle ich den Ausspruch der heiligen katholischen Kirche, welche er so sehr geliebt hat und liebt, in welcher er so reiche Frucht mit Geduld gebracht hat, deren Gesammheit er selbst nicht gewesen, aber in deren Gesammtheit er geblieben ist, deren Wurzel er niemals verlassen hat, aber an deren Wurzel er Frucht gebracht hat, und für deren

Frieden und Heil er innerhalb der Kirchengemeinschaft so viel Böses mit dem Freimuth der Wahrheit gestraft und mit der Kraft der Liebe ertragen hat, damit nicht zugleich mit dem Unkraute auch der Weizen ausgerauft werde."

Dieser Ausdruck der Verehrung bezieht sich vorzüglich auf den Schluß des Briefes an den Jubaianus und auf die Ansprache, mit welcher Cyprian die Verhandlungen des Concils einleitete. Er schrieb nämlich schließlich dem Jubaian: „dies habe ich dir nach Maaßgabe meiner geringen Einsicht kurz geantwortet. Ich will dabei niemandem etwas vorschreiben und über niemanden urtheilen. Möge jeder Bischof thun, was er für recht hält, da es ihm freigestellt ist, seiner eigenen Ansicht zu folgen. So viel an mir ist, streite ich wegen der Haeretiker nicht mit meinen Mitbischöfen, mit welchen ich in Eintracht und im Frieden des Herrn stehe, besonders da auch der Apostel sagt: „ist aber jemand unter euch, der Lust zu zanken hat, der wisse, daß wir solche Weise nicht haben, die Kirche Gottes auch nicht." Geduldig und sanftmüthig bewahre ich die Liebe des Geistes, die Ehre des gemeinsamen Amtes, das Band des Glaubens, die Eintracht des Priesterthums. Deshalb habe ich, soweit meine geringen Kräfte es zuließen, über das Gut der Geduld unter der Gnade und Hülfe des Herrn ein Buch geschrieben, welches ich dir gemäß der zwischen uns bestehenden gegenseitigen Liebe zusende." Augustinus sagt, daß er sich an diesen Worten, wie oft er sie auch schon gelesen und bei sich wiederholt habe, nicht sättigen könne, so lieblich entströme ihnen der Hauch der brüderlichen Gesinnung und die Süßigkeit der Liebe. Auf dem Concile aber hatte Cyprian zu den übrigen Bischöfen folgende einleitende Worte gesprochen: „Ihr habt gehört, was unser Mitbischof Jubaian, meine geringe Einsicht über die unerlaubte und unheilige Taufe der Haeretiker befragend, mir geschrieben hat; ebenfalls habt ihr gehört, was ich ihm zurückgeschrieben habe, nämlich dasselbe, was ich oftmals ausgesprochen habe, daß die zur Kirche übertretenden Haeretiker mit der Taufe der Kirche getauft und geheiligt werden müssen. Desgleichen ist auch ver-

lesen worden jener andere Brief, in welchem Jubaian, in seiner ungeheuchelten und frommen Demuth mein Schreiben beantwortend, mir nicht allein beistimmt sondern auch für die empfangene Belehrung dankt. Es liegt uns jetzt ob, daß wir alle unsere Ansicht für diese Sache einzeln kund geben, wobei wir fern davon sind, über jemanden absprechen oder ihn, wenn er anderer Meinung ist, von der Kirchengemeinschaft ausschließen zu wollen. Denn niemand von uns sieht sich als einen Bischof der Bischöfe an, oder will durch tyrannische Furcht seine Mitbrüder zum Gehorsam zwingen, da ein jeder Bischof Freiheit uud Macht seines eigenen Willen hat, und so wenig von einem andern gerichtet werden kann, als er selbst einen andern richten kann; sondern wir alle wollen warten des Richterspruches unseres Herrn Jesu Christi, der einzig und allein die Macht hat, uns sowohl bei der Leitung seiner Kirche anzustellen, als auch über unser Thun zu richten."

An Geistesgröße überragte Augustinus alle übrigen Gegner der Donatisten. Aber auch unter den Donatisten befanden sich damals Männer ausgezeichneten Geistes, die eifrig für ihre Parthei kämpften. Die erste Stelle unter diesen gebührt dem Bischofe Petilianus von Cirta oder Constantina. Petilianus war von katholischen Eltern geboren, hatte sich der Rechtswissenschaft gewidmet, und den Ruf eines gewandten und beredten Anwalts erworben. Die Taufe hatte er noch nicht empfangen, doch gehörte er zu den Katechumenen der Kirche. Ungeachtet dieser Stellung zur Kirche hatte er wahrscheinlich Sympathien für die donatistische Sache gezeigt, war vielleicht auch als Sachwalt den Donatisten behülflich gewesen, und so mochte es den Donatisten werthvoll erscheinen, wenn es ihnen gelänge, ihn gänzlich zu gewinnen. Wie dem nun auch sei, er wurde von ihnen zu Constantine, wo sie die herrschende Parthei waren, auf stürmische Weise zum Bischof verlangt, nach scheinbarem oder wirklichem Widerstreben getauft, und zum Bischofe geweiht [1].

---

[1] Serm. ad Caesareensis ecclesiae plebem. (Opp. tom. VIII.)

Wenn Petilianus damals wegen noch unentschiedener Ueberzeugung, oder aus andern Rücksichten, sich aufrichtig gegen die Uebernahme der bischöflichen Würde gesträubt hatte, so überwand er doch bald das innere Schwanken, und leistete der Parthei, welche ihn jetzt zu den Ihrigen zählte, durch Rede und Schriften und entschiedenstes Auftreten die Dienste, die er vermöge seiner Persönlichkeit hatte erwarten lassen. Er war in die befangenen donatistischen Ansichten völlig eingegangen, aber seine Sprache war kräftig und sententiös, er schrieb und redete als ein Bischof einer Kirchenparthei, welche die Meinung hegte, daß sie die wahre Kirche und die Succession der Märtyrer sei. Zugleich zeigte er, daß er als Bischof von seiner früheren Gewandtheit und Erfahrung als Advokat nichts eingebüßt habe, und verschmähte auch nicht das Mittel persönlicher Verunglimpfung oder Herabziehung des Gegners, um dadurch auf die Sache des Gegners einen Schatten zu werfen. Petilianus hatte an die Geistlichen seiner Diöcese ein auf die Kirchenspaltung bezügliches Circularschreiben gerichtet. Dieses Schreiben wurde für Augustinus die Veranlassung zu seinen „drei Büchern gegen den Brief des Petilian (¹)."

Als er nämlich einmal in Constantine zum Besuch war, wurde ihm der Anfang des Petilian'schen Schreibens mitgetheilt. Es enthielt dasselbe eine Apologie oder Erklärung der Wiedertaufe, und die übliche Anklage, daß die Gegner sich des Verraths an der Kirche und der Verfolgung schuldig gemacht hätten. Augustinus wollte kaum glauben, daß Petilian jenes geschrieben habe, denn zu unbedeutend erschien ihm der Inhalt. Nachdem er aus den umfassenden Untersuchungen seines Werkes über die Taufe das Ergebniß entnommen hatte, daß die Gültigkeit der Taufe objectiv auf der göttlichen Einsetzung beruhe, und von der menschlichen Subjectivität der Ausspendenden unabhängig sei, mußte ihm freilich die Art und Weise, in welcher Petilian

(¹) Contra litteras Petiliani Donatistae, Cirtensis episcopi, libri tres. (Opp. tom. IX.)

die Taufe von der menschlichen Subjectivität abhängig gemacht hatte, als etwas völlig Unüberlegtes erscheinen, und Sentenzen, wie: „Wer den Glauben von einem Ungläubigen empfängt, empfängt nicht Glauben, sondern Schuld;“ oder: „es kommt bei der Reinigung des Empfängers auf das Gewissen des Gebers an;“ konnte er nur als hohle und unverständige Phrasen betrachten. So gering er aber auch den Inhalt jenes Bruchstückes anschlug, beschloß er dennoch, dasselbe zu widerlegen. Gern hätte er zu diesem Zwecke auch den übrigen Theil des Briefes gehabt, aber er konnte keine vollständige Abschrift erhalten. Deshalb mußte er sich vorläufig mit der Widerlegung des ersten Abschnittes begnügen. Der Schrift Petilians entsprechend, verfaßte auch er seine Gegenschrift als ein Circularschreiben an die Geistlichen, auf welche seine bischöfliche Fürsorge sich erstreckte. Es fügt dieses Schreiben, obgleich nicht ohne eigenthümliche Schlaglichter gegen die Donatisten, doch den schon dargestellten Gründen nichts Neues hinzu. Die Parallele der Maximianisten wird mit besonderem Nachdruck geltend gemacht.

Nachdem Augustinus dieses Circularschreiben, das erste Buch unter den drei Büchern gegen den Petilian, vollendet hatte, wurde ihm der vollständige Brief Petilians zugänglich. Er beschloß jetzt auch seine Widerlegung zu vervollständigen, und ebenso wie er in seinem Werke gegen den Faustus gethan hatte, zuerst Petilians Wort der Reihe nach aufzuführen, und dann die Beantwortung anzuschließen, damit nichts unbeantwortet und unwiderlegt bleibe. Er bemerkt hierzu, daß er dieses nicht deshalb thue, weil Petilian etwas Neues, worauf nicht schon oft Antwort gegeben sei, vorgebracht habe, sondern weil Brüder von langsamerer Fassungskraft nicht im Stande seien, eine auf einen bestimmten Fall sich beziehende Beweisführung auf gleichartige Fälle in Anwendung zu bringen. Der Petilian'sche Brief ist ein merkwürdiges Denkmal leidenschaftlicher donatistischer Beredsamkeit. Die Gegner werden mit maßlosen Vorwürfen überhäuft. „Ihr klagt uns,“ ruft Petilian ihnen zu, „einer zwei-

maligen Taufe an; aber ihr seid es, die ihr eine zweimalige Taufe verursachet, weil ihr die Getauften tödtet. Denn die Wasser- oder Geistestaufe wird durch das Blut des Märtyrers gleichsam verdoppelt. Indem ihr unsere Leiber tödtet, werden wir zum zweitenmal getauft, nämlich auch noch durch die Bluttaufe, gleichwie auch Christus." „Eine zweimalige Taufe," sagt er, „werfen uns diejenigen vor, die unter dem Namen der Taufe mit einem Sündenbade, welches schmutziger ist als jeder sonstige Schmutz, ihre Seelen befleckt haben. Wenn du Sünder ein Trugwerk ausübst, so taufe ich nicht zum zweitenmal, denn du taufest nicht zum erstenmal Alle Macht ist von Gott. Der Herr sprach zu Pilatus: „du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht wäre von oben herab gegeben;" und Johannes sprach: „ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn vom Himmel gegeben." Lehre uns also, du Verräther, woher du Macht empfangen hast, die Mysterien zu erheucheln? Der Herr sprach zu seinen Aposteln: „gehet hin, und taufet die Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes." Wie taufst denn du im Namen der Dreieinigkeit? Du kannst Gott nicht deinen Vater nennen, denn da der Herr sagt: „selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen," so hast du, der du den Frieden der Seele nicht hast, auch Gott nicht zum Vater. Oder wie taufest du im Namen des Sohnes, da du den Sohn Gottes verräthst und in keinem Leiden und Kreuz ihm nachfolgest? Oder wie taufst du im Namen des heiligen Geistes, da der heilige Geist auf die Apostel, die nicht Verräther waren, herabgekommen ist? Und euch also soll ich nicht taufen dürfen, wenn ihr euch auch schon tausendmal abgewaschen hättet? Um von Geringerem zu reden: wird auch jemand der nicht eine Gerichtsbehörde ist, das Recht sprechen? oder wird, wenn eine Privatperson des öffentlichen Richterspruches sich anmaßt, ein solcher Ausspruch für Recht gelten? wird nicht im Gegentheil ein solcher Mensch nicht allein etwas Vergebliches thun, sondern auch mit seinem Machwerk als Fälscher behandelt werden?"

Petilian vergleicht seine Gegner mit dem Verräther Judas und bezeichnet sie als Nachfolger des Judas. „Judas", sagt er, „verrieth Jesum nach dem Fleisch; du, gegen den Geist wüthend, hast das heilige Evangelium den Flammen überliefert. Judas verrieth den Gesetzgeber an die Ungläubigen; du hast die Reliquien des Gesetzgebers, nämlich das Gesetz Gottes, der Zerstörung preisgegeben. Wenn du das Testament eines verstorbenen Menschen verbrannt hättest, würdest du dann nicht als Betrüger bestraft werden? Was hast du also dereinst zu erwarten, da du das heilige Gesetz des göttlichen Richters verbrannt hast? Judas bereute doch noch im Tode seine That; du nichtswürdiger Verräther empfindest nicht allein keine Reue, sondern trittst auch gegen uns, die wir das Gesetz halten, als Verfolger und Henker auf." Als Traditoren betrachtet Petilian, ebenso wie Parmenian, nicht allein diejenigen, welche nach donatistischer Meinung die heilige Schrift ausgeliefert hatten, sondern auch diejenigen, welche die Kirchengemeinschaft mit jenen fortgesetzt hatten. „Der Verräther," sagt Petilian, „ist geistig todt, und ebenfalls ist geistig todt, wer dem Verräther sich zugesellt. Beide haben nicht das Leben der Taufe, welches sie entweder niemals gehabt, oder einmal gehabt und wieder verloren haben." Einen eigenthümlichen Eindruck erweckt die Wahrnehmung, daß Petilian den Gegnern dasselbe, was Augustinus so oft den Donatisten vorwirft, zum Vorwurfe macht, daß sie von der Einheit der Kirche sich losgerissen hätten und der Liebe ermangelten. Augustinus hält den Donatisten häufig die Stelle im ersten Corintherbriefe über Spaltungen und über die Liebe entgegen, Petilian betrachtet dieselben Stellen als Zeugnisse für die Donatisten. Er überschüttet die Gegner mit Vorwürfen der Gesetzesübertretung, und bezieht dabei die Vergleichung mit Judas nicht allein auf die solidarische Verantwortlichkeit in Betreff der ausgelieferten heiligen Schriften, sondern auch auf die ungerechten Bereicherungen und vermittelst der Staatsgewalt ausgeübten Verfolgungen, die von den Donatisten ihren Gegnern zur Last gelegt wurden. „Ist Judas," fragt Petilian, „für euch gestorben, daß ihr, seinen

Thaten nachfolgend, die Schätze der Kirche geraubet habt und uns, die Erben Christi, an die weltliche Macht verkaufet? Der letzte Vorwurf berührte allerdings eine wunde Stelle, nämlich das Verfahren, mit welchem die Kirche, seitdem ihr nicht mehr der heidnische Staat feindlich gegenüber stand, die Förderung ihrer Zwecke bei der Staatsmacht erstrebt oder erhalten hatte, wodurch die Selbstständigkeit gefährdet ward, in welcher die Kirche nach dem Wort des Herrn und dem vorbildlichen apostolischen Zeitalter sich entwickeln sollte. Zwar hatten ebenfalls die Donatisten im Verlauf des Kirchenstreites einigemal die entscheidende oder zwingende Einwirkung der Staatsmacht angerufen, aber im Princip hielten sie an der Unabhängigkeit der Kirche vom Staate fest. Wenn der Donatismus von dieser Seite betrachtet wird, so tritt er, obgleich von der Kirche anathematisirt, dennoch in innerlichen Zusammenhang mit den Bestrebungen der katholischen Hierarchie des Mittelalters.

So wie einst Donatus gefragt hatte: „was hat der Kaiser mit der Kirche zu thun?" fragt Petilian: „was habt ihr zu schaffen mit den weltlichen Königen, welche sich stets widerwärtig gegen die Kirche gezeigt haben?" Er führt aus den Zeiten des vorchristlichen Staats eine Reihe von Verfolgungen an. Zu den Zeiten des christlichen Staats übergehend, wirft er seinen Gegnern vor, daß sie den Wunsch jener Kaiser, dem Christenthum anzugehören, vereitelt und denselben durch böse Ansinnungen und Rathschläge das Schwerdt der Verfolgung gegen die Kirche in die Hand gedrückt hätten. Auf dem Rathgeber der Verfolgung laste die Uebelthat selbst. Beispiele werden angeführt; Isebel, Herodias, und die Juden, welche bei Pilatus auf die Kreuzigung des Herrn drangen. „Ebenso laßt auch ihr nicht ab," sagt Petilian, „uns, die Gerechten und Armen, die nämlich an irdischen Gütern arm sind, aber nicht arm sind an der Gnade Gottes, zu erwürgen. Denn so fern ihr dies wirklich nicht mit eurer Hand thut, so erwürgt ihr doch mit eurer Henkerzunge. Denn es ist geschrieben: „Tod und Leben stehen in den Händen der Zunge! Sie alle daher, die getödtet worden sind, hast du, der

du Rathgeber bist, getödtet. Denn die Hand des Henkers schwillt unter deiner Zunge, und durch deine Worte wird entflammt das grause Lechzen nach fremdem Blute, nach gerechtem Blute, welches sich rächen wird an denen, die es vergossen haben.“ So zügellos auch der Fanatismus dieser Worte ist, und so wenig auch Petilian, angesichts der von den Donatisten verübten Blutthaten, berechtigt war seinen Gegnern das Wort zuzurufen: „Christus hat den Christen nicht das Vorbild gegeben zu tödten, sondern zu sterben;“ dennoch tönt aus den vom Fanatismus eingegebenen leidenschaftlichen Anklagen der nicht unbegründete Vorwurf heraus, daß die Kirche zur Förderung ihrer Zwecke ungebührliche Zwangsmittel benutzt habe. Petilian preist das Märtyrerthum, droht aber auch mit den Strafgerichten des Herrn, der die um seines Namens willen Verfolgten rächen werde und zum Theil schon gerächt habe. „Kommt also,“ so schließt er seinen Brief, „zur Kirche, ihr Völker, und fliehet die Verräther, wenn ihr mit ihnen nicht zu Grunde gehen wollt. Denn auf daß ihr alsbald erkennet, daß sie in ihrem Schuldbewußtsein unsern Glauben richtig beurtheilen, so wisset, daß ich die von ihnen Besudelten taufe, sie dagegen die von mir Getauften aufnehmen; was sie nicht thun würden, wenn sie an unsrer Taufe irgend welche Schuld finden könnten. Sehet also, wie heilig das ist, was wir mittheilen, da es der frevelnde Feind nicht zu zerstören wagt.“

Es wäre wohl schon vorauszusetzen, daß Petilians Brief einen bedeutenden Eindruck hervorbrachte, unter den Donatisten die Aufgeregten noch mehr anstachelte und die Beschränkten noch mehr bestärkte, und selbst auf der Seite der Gegner Bedenken hervorrufen mochte. Diese Voraussetzung wird von Augustinus durch die Erwähnung bestätigt, daß viele den Brief in ihren Besitz gebracht hätten und ihn zum Theil wörtlich hersagen könnten, so wichtig sei ihnen der Inhalt erschienen. Augustinus, in seinem zweiten Buche gegen den Brief des Petilian, setzte der Sprache der Leidenschaft eine ruhige Widerlegung entgegen. Aber gerade diese leidenschaftslose Haltung

und überlegen abfertigende Weise, mit welcher Augustinus die öfteren Unbesonnenheiten und Unrichtigkeiten des Petilian behandelte, ließ wohl bei dem fanatisch gesinnten Mann eine größere Erbitterung zurück, als durch eine leidenschaftliche Erwiderung verursacht wäre. Abgesehen hier noch von dem, was Augustinus über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat sagt, sind die übrigen Gründe, die er den Donatisten entgegenzusetzen pflegte, auch in dieser Streitschrift mit einleuchtender Klarheit dargestellt; nämlich die Zurückweisung oder wenigstens Infragestellung der Beschuldigung, von welcher das Zerwürfniß ausgegangen war; ferner die Erörterung, daß für die Schuld einzelner afrikanischer Bischöfe, wenn anders eine solche wirklich stattgefunden habe, nimmermehr die gesammte übrige Kirche verantwortlich gemacht werden könne; darnach der Vorwurf, daß die Verleugnung der in der heiligen Schrift enthaltenen und bereits in der Kirche verwirklichten Verheißungen über die Ausbreitung des Reiches Christi eine schwerere Sünde sei, als die Auslieferung der Schrift an die Ungläubigen; alsdann die Nachweisung, daß mit unwürdigen Mitgliedern der Kirche, ohne Schaden für das eigene Heil, die Kirchengemeinschaft fortgesetzt werden könne, und endlich in Betreff der Wiedertaufe die schon in dem Werke über die Taufe ausführlich entwickelten Gründe, daß die Taufe eine sakramentliche Handlung von objectivem und unveräußerlichem Charakter sei und nur als solche einen festen Boden der Erlösung darbieten könne, was auch von den Donatisten anerkannt sei, da sie weder an den von Optatus Getauften noch an den reuigen Maximianisten die Wiedertaufe vollzogen hätten.

Diese Gründe, nach ihren verschiedenen Beziehungen entwickelt, konnten freilich einer unbefangenen Auffassung genügend erscheinen, nicht aber einen donatistischen Fanatiker zum Schweigen bringen. Als Petilian die Antwort Augustins empfangen hatte, schritt er zu einer Gegenschrift, in welcher er Vieles zur persönlichen Verunglimpfung Augustins, aber wenig zur Sache Gehöriges sagte. Nicht allein die Jugendverirrungen, die Augustinus in seinen Confessionen offen vor der Welt dargestellt

hatte, die er bereut hatte, und die ihm, wie er nicht zweifelte, durch Gottes Barmherzigkeit vergeben waren, hatte Petilian zu Anschuldigungen benutzt und durch Hinzufügung von Unrichtigkeiten noch vergrößert, sondern auch die Verleumdungen über Augustins späteres Leben hatte er nacherzählt. Wenn er denn auch auf die von Augustinus entwickelten Gründe etwas Eingehendes nicht erwidern wollte oder konnte, so durfte er dieselben, um nicht besiegt zu erscheinen, doch nicht unberührt lassen, da schon von Vielen seine Antwort mit Spannung erwartet wurde. Besonders die dialektische Darstellung, daß eine von der Subjectivität des Ausspendenden abhängig gemachte Taufe keinen sichern Boden des Heils darbiete, durfte nicht ohne Erwiderung gelassen werden. Petilian hatte gesagt, daß es bei der Reinigung des Empfängers auf das Gewissen des Gebers ankomme. Augustinus hatte entgegnet: „wie aber, wenn das Gewissen des Gebers sich unter Heuchelei verbirgt, und vielleicht schuldbefleckt ist?“ Petilian spottet über diesen Einwurf, und denselben mit Augustins früherem Leben in Verbindung setzend, nennt er seinen Gegner einen Akademiker, der anstatt des Gewissen Ungewisses aussinne, den argwöhnischen Zweifel aufrege, und nach Art der akademischen Philosophie die einfachsten Dinge in Verwirrung bringe. Er fährt dann fort: „was ist jenes: „wie aber wenn?“ oder jenes: „vielleicht,“ Anderes, als jenes Hin- und Herschwanken, von welchem einer unter deinen Genossen sagt: „wie aber, wenn ich nun denen beitrete, welche sagen: „wie aber, wenn der Himmel einstürzt?“ Aber ich werde dich den Glauben lehren. Was verstrickst du mit Gründen der Thorheit das Leben in Irrthum? Was bringst du mit unvernünftigen Dingen die Glaubensvernunft in Unruhe? „Siehe,“ sprichst du, „da steht ein ungläubiger Täufer, aber der, welcher getauft werden soll, kennt den Unglauben desselben nicht.“ Nun, jener Ungläubige, von dem du redest, wer ist er, oder von woher ist er gekommen? Warum scheint es dir, daß du einen Menschen siehest, den du dir deshalb ausgeheckt hast, damit du über eine sorgfältige Beobachtung und Prüfung hinwegsehen mögest? Aber weil ich sehe, daß du von

der Ordnung des Sakraments nichts weißt, so sage ich dir kurz: du mußtest den Täufer prüfen und der Täufer mußte dich prüfen." Zur Bestätigung dieser letzten Worte führte Petilian verschiedene Stellen der heiligen Schrift an, darunter den Ausspruch des Apostels Johannes, daß nicht jedem Geiste geglaubt werden dürfe, sondern die Geister geprüft werden müßten, ob sie von Gott seien. — Aber Augustinus hatte nicht allein bemerklich gemacht, daß aus der Erwägung der in dem menschlichen Herzen sich verbergenden Sünde eine Widerlegung der Petilian'schen und donatistischen Ansicht über die Mittheilung der Taufgnade zu entnehmen sei, sondern er hatte sich, um die Objectivität der Taufe einleuchtend zu machen, auch darauf bezogen, daß die Donatisten nicht gewagt hätten, die innerhalb ihrer Parthei von offenbar unwürdigen Mitgliedern vollzogene Taufe zu erneuern. Ueber diesen letztern Einwurf geht Petilian kurz hinweg. Er spricht seine Absicht aus in einem zweiten Buche zu zeigen, wie groß hier der Unterschied sei, und es scheint also, daß er den zwei Büchern des Augustinus ebenfalls zwei Bücher entgegenstellen wollte. Leichtfertig aber war seine Aeußerung: „einstweilen reinigt ihr euch zuerst von den Verbrechen eurer Genossen, und dann fordert von uns Rechenschaft."

Uebrigens lehnte er mit heftigem Unwillen die Consequenz ab, daß nach seiner Ansicht die Taufe aufhöre eine Gnadenmittheilung Christi zu sein. Augustinus hatte in dem ersten Buche gesagt: „der Apostel Paulus tadelt diejenigen, welche sich Paulisch nannten, und sagt: „ist denn Paulus für euch gekreuzigt, oder seid ihr in dem Namen des Paulus getauft worden?" Wenn also jene irrten, und, so fern sie sich nicht besserten, verloren waren, welche Paulisch sein wollten, was für eine Hoffnung haben dann diejenigen, welche donatisch sein wollen? Denn darauf kommen sie hinaus, daß der Ursprung und die Wurzel und das Haupt des Getauften eben nur der Taufende sei." Petilian erwidert: „ist diese Aeußerung nicht kindisch und albern und unsrer Lehre durchaus fremd? Dann würdest du dies mit Recht äußern, wenn wir sagten: wir sind im Namen des Donatus

getauft worden; oder: Donatus ist für uns gekreuzigt; oder: wir sind in unserm Namen getauft worden. Aber da wir dies weder gesagt haben noch sagen, weil wir im Namen der göttlichen Dreieinigkeit taufen, so bist du, der du uns einen solchen Vorwurf machst, sicher nicht bei Sinnen. Oder wenn du meinst, daß wir im Namen des Donatus oder in unserm Namen getauft sind, so befindest du Nichtswürdiger dich im Irrthum. Siehe, Christus ist der Ursprung des Christen, Christus ist das Haupt, Christus ist die Wurzel." Und dennoch hatte Petilian die Subjectivität des Taufenden in solcher Weise betont, daß Augustinus Grund hatte jene Consequenz zu entnehmen. Hätte Petilian seine Ansicht weiter entwickelt, so würde er wohl gesagt haben, daß die Taufenden für die Getauften die Vermittler der von dem Herrn mitgetheilten Taufgnade seien, und daß bei solchen Taufenden, welche sich durch Glaubensverleugnung und Verfolgung der Gläubigen zu Feinden der Kirche gemacht hätten, die Vermittelungsfähigkeit aufgehört habe; — weshalb er auch darüber spottet, daß Augustinus durch die bloße Worttaufe, — im Gegensatz gegen die Geistestaufe, — Christen male; — aber die Willkür und Unhaltbarkeit dieser Ansicht konnte denen nicht entgehen, die den tiefen Forschungen Augustins zu folgen vermochten, oder sich ihnen nicht verschließen wollten.

Augustinus antwortete auf diese Schrift, die mehr Schmähschrift als Streitschrift war, mit einem dritten Buche gegen den Petilian, einem vorzugsweise großem Muster solcher theologischer Streitschriften. In Betreff der persönlichen Angriffe sagt er: „wollte ich deine Schmähungen mit Schmähungen beantworten, was wären wir dann anders als zwei schmähsüchtige Menschen, die den Ernstgesinnten zum Abscheu und den Leichtfertigen zur Belustigung gereichen würden? Deshalb werde ich meine eigene Vertheidigung bei Seite setzen, mich an die Sache halten, von welcher kein Verkläger mein Streben abwendig machen kann. Der Wohnung meines Gottes, deren Schmuck ich geliebet habe, werde ich den Dienst meiner lobpreisenden Stimme weihen, mich selbst aber will ich demüthigen und erniedrigen. Denn

viel lieber will ich niedrig sein in dem Hause meines Gottes, als in den Behausungen der Haeretiker wohnen. Wenn ich daher, ob auch durch beschimpfende Anklagen verletzt, jemandem mündlich oder schriftlich antworte, so suche ich, so weit der Herr es mir verleiht, die Stacheln des eiteln Unwillens zu zügeln und zu zerbrechen, das Beste des Hörers oder Lesers ins Auge zu fassen, und nicht durch Schmähungen zu siegen, sondern durch Besserung des Irrthums zu fördern. Ich will also einstweilen von dir mich abwenden, und mich zu denen hinwenden, welche du durch Schmähungen von mir abzuwenden gesucht hast, als ob ich darauf ausginge die Menschen zu mir hinzuführen, und nicht viel mehr sie mit mir zu Gott hinzuführen."

Hierauf sagt er weiter: „höret mich daher ihr, die ihr die Schmähungen gelesen habt, welche Petilian mehr im Zorn als mit Bedacht gegen mich ausgestoßen hat. Zuvörderst will ich euch anreden mit apostolischen Worten, die gewiß wahr sind, gleichviel von welcher Beschaffenheit ich bin. „Dafür halte uns jedermann, nämlich für Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse. Nun sucht man nicht mehr an den Haushaltern, denn daß sie treu erfunden werden. Obgleich ich nun das Folgende nicht auf mich anzuwenden und zu sagen wage: „ich bin mir wohl nichts bewußt;" so sage ich doch vertrauensvoll vor dem Angesichte Gottes: keines Dinges, dessen Petilian aus der Zeit nach meiner Taufe mich beschuldigt hat, bin ich mir bewußt. Aber darum bin ich nicht gerechtfertigt; der Herr ist es aber, der mich richtet. „Darum richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr komme, welcher auch wird ans Licht bringen, was im Finstern verborgen ist, und den Rath der Herzen offenbaren; alsdann wird einem jeglichen von Gott Lob widerfahren. Solches aber habe ich auf mich gedeutet, auf daß nicht einer wider den andern um jemandes willen sich aufblase. Darum rühme sich niemand eines Menschen. Es ist alles euer. Ihr aber seid Christi, Christi aber ist Gottes." Ich wiederhole es: „niemand rühme sich eines Menschen." Wenn ihr an uns etwas Lobwürdiges erblickt, so beziehet es auf das Lob dessen, „von welchem

alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe kommt, nämlich von oben herab, von dem Vater des Lichtes bei welchem ist keine Veränderung, noch Wechsel des Lichts und der Finsterniß." „Denn was haben wir, das wir nicht empfangen haben? wenn wir es aber empfangen haben, was rühmen wir uns, als hätten wir es nicht empfangen?" Bei allem Guten, was ihr an uns wahrnehmt, „seid unsere Nachfolger," wenn anders wir Christi Nachfolger sind. Wenn ihr dagegen etwas Böses an uns argwöhnet, oder glaubet, oder sehet, so haltet euch, auf daß ihr fest in eurem Bewußtsein bleibet, und nicht wegen der von Menschen begangenen Sünde die Kirche verlasset, an jenen Ausspruch des Herrn: „was sie sagen, das thut;" wenn ihr aber bei uns böse Werke vermuthet oder wahrnehmet, so thut dieselben nicht. Denn es ist jetzt nicht Zeit mich vor euch zu rechtfertigen, da ich es unternommen habe, unter Zurücksetzung dessen, was mich persönlich betrifft, euch die heilsame Lehre zu empfehlen, daß sich niemand eines Menschen rühme. Denn „verflucht ist jeder, der sich auf Menschen verläßt." Wenn dieses von dem Herrn und seinen Aposteln gegebene Gebot festgehalten und bewahret wird, so wird, wenn ich auch in meiner persönlichen Sache unterliegen sollte, doch die Sache welcher ich diene, siegreich sein." Darnach insonders an die Mitglieder der Kirche seine Rede richtend, sagt er unter anderem: „ihr wißt, daß wir einen überschwänglichen Trost haben, wenn wir uns fälschlich beschuldigt hören von denen, welche wir durch Verkündigung der Wahrheit und Widerlegung des Irrthums uns zu Feinden gemacht haben. Denn wenn in Betreff ihrer Beschuldigungen mein Gewissen, in welches kein sterblicher Blick eindringt, vor dem Angesichte Gottes nicht gegen mich zeugt, so darf ich nicht allein mich nicht betrüben, sondern ich muß mich sogar freuen, weil mein Lohn groß sein wird im Himmel. Denn ich soll nicht bedenken wie bitter, sondern wie falsch das ist, was ich höre, und wie wahrhaftig er ist, um dessen willen ich jenes höre. Mögen sie sagen was sie wollen, da er uns zuruft: „selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr; selig seid ihr, wenn euch

die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen, und reden allerlei Uebels wider euch, so sie daran lügen." Da er nun hinzufügt: „seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl belohnet werden," — so wird, wenn ich jenes: „um der Gerechtigkeit willen,„ und: „um meinetwillen," in einem guten Gewissen fest bewahre, jeder, der mit Willen meinem Rufe etwas entzieht, wider Willen meinen Lohn im Himmel vergrößern. Wenn dagegen nicht allein das Ohr von dem Zorn des Beschuldigers, sondern auch das Gewissen von der Wahrheit der Beschuldigung getroffen wird, was hilft es mir alsdann, wenn auch die ganze Welt mich durch unablässiges Lob erhebt? So wird durch Lobeserhebung das böse Gewissen nicht geheilt, und durch Schmähung das gute Gewissen nicht verwundet. Von welcher Beschaffenheit ich nun auch sein möge, so befindet doch ihr, die ihr Gott zum Vater und die Kirche zur Mutter habt, euch in Sicherheit, wenn ein feindseliger Mensch mich dazu antreibt, daß ich meine Stimme mehr zu eurer Vertheidigung erhebe als zu meiner Vertheidigung, welche letztere ich gleichwohl, wenn es nöthig wäre, auf das Kürzeste und Leichteste führen könnte, nämlich meine gesammte Lebenszeit vor dem Empfang der Taufe, in so fern meine Lüste und Irrthümer in Betracht kommen, tadelnd und verwerfend, um nicht den Schein auf mich zu ziehen, daß ich bei der Vertheidigung dieser Zeit meine Ehre suche, anstatt der Ehre dessen, der mich durch seine Gnade befreit und mich von mir selbst befreit hat. Wenn ich daher über jenen Zeitabschnitt meines Lebens Tadel vernehme, so bin ich, in welcher Absicht auch der Tadel ausgesprochen sei, nicht so undankbar, daß ich deshalb mich gekränkt fühlen sollte, sondern so sehr der Verkläger meine Fehler anklagt, so sehr preise ich meinen Arzt. Was soll ich mich also abmühen mit der Vertheidigung jener vergangenen sündigen Zeit, von welcher Petilian zwar manches Falsche gesagt hat, aber doch noch Mehreres, was wahr ist, nicht gesagt hat? Dagegen ist es überflüssig, daß ich über meine Lebenszeit nach meiner Taufe zu euch rede, die ihr mich kennt, in so weit überhaupt mein Leben anderen Menschen be-

kannt sein kann; diejenigen aber, welche mich nicht kennen, dürfen nicht so unbillig sein, daß sie hinsichtlich meiner dem Petilian mehr glauben wollen als mir. Denn ein tadelnder Feind hat nicht mehr Anspruch auf Glaubwürdigkeit, als ein lobender Freund. Außerdem bleibt dann noch das im Menschen Verborgene übrig, worüber nur das eigene Gewissen ein Zeuge sein kann." Endlich auch noch zu den donatistischen Lesern sich hinwendend, sagt er unter Anderem: „ich bin ein Mensch von der Tenne Christi, zur Spreu gehörig wenn ich böse, zum Getreide gehörig wenn ich gut bin. Die Wurfschaufel dieser Tenne ist nicht die Zunge Petilians. Wenn wir durch gute Gerüchte erprobt werden, ob wir nicht etwa dem Hochmuthe Raum geben, und wenn wir durch böse Gerüchte erprobt werden, ob wir auch selbst die von uns lügenden Feinde noch lieben, so haben wir durch Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken den Satan zu besiegen. Denn nachdem der Apostel diese Waffen erwähnt hat, fügt er sogleich wie zur Erläuterung hinzu: „durch Ehre und durch Schande, durch gute Gerüchte und durch böse Gerüchte." Wenn ich kein verworfener Knecht und Streiter Gottes bin, werde ich dann selbst bei den beredtsten Schmähungen und Verleumdungen des Petilian traurig darüber sein, daß er mir die Waffen der Gerechtigkeit zur Linken in die Hand gedrückt hat? Unter dem Beistande meines Herrn muß ich mit diesen Waffen wacker kämpfen, damit ich gegen den obsiege, der unsichtbar gegen mich streitet und mit alter arger List mich zum Haß gegen Petilian verleiten will, im Gegensatz gegen das Gebot Christi, welches lautet: „liebet eure Feinde." Das möge abwenden die Barmherzigkeit des Herrn, der mich geliebet und sich selbst für mich dahingegeben und am Kreuze die Worte gesprochen hat: „Vater vergieb ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun;" wodurch er mich gelehrt hat, von Petilian und andern solchen Feinden zu sprechen: „Herr vergieb ihnen, denn sie wissen nicht was sie reden."

Ebenfalls in den beiden ersten Büchern gegen den Petilian hatte Augustinus, — wie er auch sonst gegen die Donatisten zu thun pflegte, — jene Lehre erwähnt, die nach seiner Ueber=

zeugung bei der Beurtheilung der Kirchenspaltung von entschei-
dendster Bedeutung war, nämlich die Verbreitungsphäre der Kirche
gemäß den Aussprüchen des göttlichen Wortes, die bereits eine
so große Erfüllung gefunden hatten. Da er aber jene Lehre
noch nicht monographisch dargestellt hatte, so verfaßte er zu die-
sem Zweck eine Schrift, die in seinen Werken die Bezeichnung
„von der Einheit der Kirche“ erhalten hat (1). Er gab dieser
Schrift, ähnlich wie seinem ersten Buche gegen den Petilian, die
Form eines Briefes „an die Brüder, die seiner Fürsorge anbe-
fohlen seien,“ und schrieb dieselbe, als er die beiden ersten Bücher
gegen den Petilian schon herausgegeben, aber Petilians Antwort,
an welche sich das dritte Buch anschließt, noch nicht empfangen
hatte. Nachdem er in der Einleitung darauf hingewiesen hat,
daß der Streit sich auf die Lehre von der Kirche beziehe, näm-
lich auf die Frage, wo die wahre Kirche sich befinde, und nach-
dem er auch die Bedeutung der Frage hervorgehoben hat, —
denn die Kirche sei mit Christo verbunden, wie der Leib mit
dem Haupte, und wie kein Glied außerhalb des Leibes an dem
Haupte Theil habe, so auch außerhalb der Kirche niemand an
Christo —; dringt er darauf, daß die Antwort auf die streitige
Frage aus der heiligen Schrift gesucht werde. Denn so gewich-
tige Gründe auch aus menschlicher Erwägung gegen die Dona-
tisten geltend gemacht werden könnten, gebühre doch die höchste
Entscheidung dem Worte Gottes. Aber auf unzweideutig klare
Aussprüche des göttlichen Wortes müsse sich die Entscheidung
gründen, nicht auf allegorische Auslegungen. Er sagt hierüber:
„auch jene Stellen der heiligen Schrift, die von dunkler Fassung
und mit bildlicher Hülle umgeben sind, und sowohl im unserm
Sinn als auch in dem Sinn unsrer Gegner erklärt werden
können, müssen einstweilen außer Betracht gelassen werden. Denn
obwohl es Sache des menschlichen Scharfblickes ist zu beurtheilen,
wessen Auslegung die wahrscheinlichere sei, so wollen wir doch
unsre Streitfrage, die sich auf die christliche Gemeinde bezieht,

(1) De unitate ecclesiae liber unus. (Opp. tom. IX.)

nicht von geistreichen Untersuchungen abhängig machen. Vielmehr wollen wir alle Stellen, die einer solchen Auslegung bedürfen, inzwischen gänzlich außer Betracht lassen, nicht als ob das fasch wäre, was durch eine solche Auslegung gedeutet wird, sondern weil eben in dieser Hinsicht ein Ausleger erfordert wird. Die offenbare Wahrheit möge sprechen, leuchten, in die verhärteten Ohren eindringen und die verblendeten Augen treffen."

Er beleuchtet dann sowohl aus dem alten als aus dem neuen Testamente die Aussprüche, die, auf die Verbreitungssphäre der Kirche hinweisend, nach seiner Ueberzeugung die donatistische Ansicht von der Kirche widerlegten. Vor allem die letzten Worte des Auferstandenen, welche den Entwickelungsgang der Kirche, ihren Anfang von Jerusalem und ihre allseitige Ausbreitung vorhersagten, hält er den Donatisten entgegen, und spricht die Ueberzeugung aus, daß, wie jenes zuvor gesagt sei, so auch solche tiefeingreifende Ereignisse, als der Abfall des größten Theil der Kirche und ein zweiter Entwickelungsanfang derselben von Afrika aus, ihre Weissagung in dem göttlichen Worte gefunden haben würden. Er sagt in Beziehung auf die von ihm angeführten Schriftstellen: „Bringt doch auch nur ein solches Zeugniß vor, aus welchem erhellt, daß von der gesammten Kirche allein die Kirche in Afrika übrig geblieben, oder als der Anfangspunkt einer abermaligen Erneuerung und Erfüllung des Erdkreises bewahrt worden sei. Denn es würde ja nicht das, was alsbald untergehen sollte, durch so viele Zeugnisse uns ans Herz gelegt, und dagegen das, was allein übrig bleiben oder zur Wiederherstellung der allgemeinen Kirche gereichen sollte, verschwiegen sein." Die Gewichtigkeit dieses Grundes erscheint um so größer, wenn die Zeit, in welcher Augustinus schrieb, erwogen wird der Triumph der Kirche über das heidnische Weltreich Roms, und ihre Ausbreitung bis zu den entlegensten Gegenden der römischen Herrschaft. Die große Erfüllung der Verheißungen war damals vom frischestem Eindrucke, und machte den Einwurf, daß bereits eine neue Epoche der Kirche eingetreten sei und die Erfüllung jener Verheißungen schon der Vergangen-

heit angehöre, deshalb unzulässig, weil der Sieg der Kirche noch kein vollständiger geworden war und, — auch dem damaligen Blick ersichtlich, — noch manche Völker des Rufes zum Reiche Gottes harrten. „Es giebt," sagt Augustinus, „noch manche Völker, unter denen das Evangelium noch nicht verkündigt ist; es muß aber alles erfüllt werden, was von Christo und der Kirche zuvorgesagt ist; es muß also auch unter jenen Völkern das Evangelium verkündigt werden."

Noch ein anderes Werk Augustins steht mit dem Briefe des Petilian im Zusammenhange. Das erste Buch, welches Augustinus zur Widerlegung des Briefes geschrieben hatte, gelangte in die Hände eines donatistischen Grammatikers Cresconius. Dieser ward durch jene Widerlegungsschrift lebhaft angeregt. Er verkannte nicht die in derselben enthaltene und nach seiner Meinung blendende Rhetorik und Dialektik. Dennoch meinte er das meiste zurückweisen zu können. Nur die Bemerkungen über die maximianistischen Streitigkeiten erweckten ihm Bedenken, die jedoch, als er sich darüber mit donatistischen Bischöfen unterredete, beseitigt wurden. So faßte er den Entschluß, für die Sache seiner Parthei und auch für Petilian, dessen Antwort damals entweder noch nicht erfolgt oder ihm wenigstens noch nicht zugänglich geworden war, mit einer Gegenschrift aufzutreten. Augustinus wurde dadurch zu seinen „vier Büchern gegen den Cresconius" veranlaßt ([1]). Cresconius würdigte zunächst Augustins geistige Bedeutung und äußerte mit der Höflichkeit eines Grammatikers, daß er seinem Gegner in der Redekunst nicht gewachsen sei. Auch bekannte er, daß er als Laie nicht mit den hinlänglichen Kenntnissen in Betreff der kirchlichen Streitfrage ausgerüstet sei. „Was sollen," erwidert Augustinus, „diese Bemerkungen? Habe ich dich etwa gedrungen, daß du auf meine Schriften antworten solltest und sprichst du in dieser Beziehung eine Weigerung oder Entschuldigung aus? Wenn du

([1]) Contra Cresconium Grammaticum partis Donati libri quatuor. (Opp. tom. IX.)

der nöthigen Kenntnisse entbehrst, warum schweigst du nicht lieber, oder drückst deinen Wunsch nach Belehrung aus?" Cresconius aber schloß der höflichen Einleitung sofort Vorwürfe an. Es sei ein unerträglicher Hochmuth, daß Augustinus nach dem Verlauf eines so langen Zeitraums sich in einer Streitsache, die ungeachtet vieler Bemühungen nicht entwirrt worden sei, zum Schiedsrichter aufwerfen wolle. Mit beharrlicher Aufdringlichkeit fordere er die Gegner heraus; aber von Weisheit zeuge es, daß die Lehrer der bekenntnißtreuen Kirche, anstatt mit dem Dialektiker sich einzulassen, denselben vielmehr meiden wollten, um desto anhaltender aus dem Worte Gottes, welches allein die Menschen von ihren Irrthümern zurückrufen könne, die Gemeinden der Kirche zu unterrichten. Eine Aeußerung auch wohl in Beziehung auf Petilian, dessen Antwort damals entweder noch nicht vorhanden oder doch dem Cresconius noch nicht zugegangen war. Hiergegen ergriff Augustinus, wie auch sonst hin und wieder in seinen Schriften das Wort zur Vertheidigung der Beredsamkeit und Dialektik. Mit eben solcher Festigkeit, als er für das Recht des Glaubens auftrat, wahrte er das Recht der Wissenschaft, und wie tief er auch dem Worte der göttlichen Offenbarung die menschliche Weisheit und Rede unterordnete, forderte er ebenfalls mit aller Entschiedenheit, daß die von Gott in die menschliche Natur gelegten geistigen Kräfte dem Dienst der göttlichen Wahrheit geweiht werden sollten.

Namentlich sagt er von der Dialektik; „sie unterscheidet das Wahre von dem Falschen. Wer dieses nicht kann, und dennoch Dialektiker scheinen will, erhascht durch hinterlistiges Fragen die Beistimmung der Unbesonnenen, um sie durch Schlüsse aus ihren Antworten zu offenbaren Widersinnigkeiten zu führen, und sie dann zu verlachen, oder ihnen versteckte Unwahrheiten einzureden. Wer aber ein wahrer Dialektiker ist, nämlich das Wahre vom Falschen unterscheidet, hat zunächst bei sich selbst darauf Acht, daß er nicht durch unrichtige Unterscheidung getäuscht werde, — was er ohne göttlichen Beistand nicht thun kann, — und wenn er alsdann das, was er bei sich selbst erwogen hat, zur Belehrung

Anderer benutzen will, so schreitet er von der Grundlage des bereits von ihnen Gewußten zu demjenigen fort, was sie noch nicht wußten oder nicht glauben wollten, indem er ihnen die Folgerungen zeigt, die an das von ihnen schon Gewußte oder Geglaubte sich anschließen; so daß auf diese Weise das Wahre, welches vorher für falsch gehalten wurde, von dem Falschen unterschieden wird, weil es in Uebereinstimmung mit demjenigen Wahren, welches schon vorher aufgefaßt ward, sich darstellt. Wenn jemand durch seine eignen Antworten geschlagen wird, so hat er, wenn er schlecht geantwortet hat, dies nicht seinem Gegner sondern sich selbst beizumessen; und wenn er dagegen gut geantwortet hat, so schämt er sich, noch ferner zu widersprechen, nicht dem, welcher mit ihm verhandelt, sondern sich selber." „Niemals," sagt Augustinus, „schrickt die Lehre zurück vor der Dialektik, welche keinen andern Zweck hat, als die Folgerungen nachzuweisen, das Wahre aus dem Wahren und das Falsche aus dem Falschen." Er zeigt dann an einem Beispiel die Bedeutung und den Werth der dialektischen Untersuchung. Cresconius hatte in der den Donatisten geläufigen Weise daraus, daß die bei ihnen vollzogene Taufe von den Gegnern als wahre Taufe anerkannt ward, die Folgerung entnommen, daß mit dieser Anerkennung auch die Anerkennung der wahren Kirche ausgesprochen sei; wie er denn, an die apostolischen Worte sich anschließend, auch ausrief: „Ein Gott, Ein Glaube, Eine Taufe, Eine reine und wahrhaft katholische Kirche!" Augustinus, die Folgerung bestreitend, entwickelt noch dialektischer, als in früheren Schriften, den Satz, daß der Besitz des Guten von dem heilsamen Besitz des Guten zu unterscheiden sei, indem er nach einander das an sich verhältnißmäßig Gute und das an sich unbedingt Gute, — letzteres an den Beispielen des Gesetzes und der sakramentlichen Mittheilung im Abendmahl, — in Betracht zieht, und endlich die etwa noch auszusprechende Behauptung, daß, wenn gleich anderes unbedingt Gute auch bei Nichtguten sein könne, doch die Taufe ein solches unbedingtes Gut sei, welches denen, die an demselben Theil hätten, die Eigenschaft des Guten mittheile,

auf Grund des Wortes Gottes zurückweist; woraus er denn wieder den Schluß entnimmt, daß aus der Anerkennung der bei den Donatisten vollzogenen Taufe keineswegs die Anerkennung der Donatisten selbst folge. Weiter sagt er: „wir würden mit den Haeretikern, denen wir zugestehen, daß sie die Taufe haben und denen wir dennoch die dringendste Aufforderung zum Eintritt in die Kirche aussprechen, nicht richtig verfahren, wenn sie nicht durch ihren Eintritt etwas empfingen, was sie nirgends anderswo empfangen können, und ohne welches sie alles Andere, wie gut es auch sei und wie sehr es auch dem Gesetze Gottes angehöre, vergeblich und zu ihrem Verderben haben.“ „Ein Gott, Ein Glaube, Eine Taufe, Eine heilige katholische Kirche;“ nicht weil nur in ihr allein der Eine Gott verehrt wird, sondern weil nur in ihr allein der Eine Gott fromm verehrt wird; und nicht weil nur in ihr allein der Eine Glaube festgehalten wird, sondern weil nur in ihr allein der Eine Glaube mit Liebe festgehalten wird; und nicht weil nur in ihr die Eine Taufe vorhanden ist, sondern weil nur in ihr allein die Eine Taufe heilsam vorhanden ist.“

Cresconius wollte die Aeußerung Petilians, daß es bei der Taufe auf den Herzenszustand des Taufenden ankomme, ins rechte Licht setzen. Diese Aeußerung, sagte er, und berief sich dabei auf Autoritäten seiner Parthei, solle nur daran mahnen, daß, wer die Taufe begehre, sich umsichtig von der Lauterkeit des Taufenden überzeuge; wenn bei dieser Erforschung dennoch eine Täuschung stattfinde, so werde dies von Gott nicht zugerechnet, und der Segen der Taufe bleibe dann unbeeinträchtigt. Augustinus erwidert: „durch dich oder durch die Eurigen ist also diese erhabene Lehre erfunden oder dargestellt worden, daß, wenn der Spendende guten Gewissens ist, alsdann durch dasselbe der Empfänger der Taufe gut wird, nämlich als die gute Frucht eines guten Baums; daß dagegen in dem andern Falle, wenn der Spendende ein böses Gewissen unter Heuchelei verbirgt, der erheuchelte Ruf in Kraft tritt, so daß alsdann ein Lügner, weil dessen Lüge geglaubt wird, die wahre Taufe verleiht, und die

Lüge zur Mutter der Wahrheit gemacht wird, damit nur aus der Lüge die haeretische Verkehrtheit als Frucht herausgeboren werde. Und all' dieses Verabschauungswürdige und unglaublich Verkehrte und Unsinnige wird deshalb vorgebracht, damit nur nicht, was Gottes ist, auch Gottes genannt werde, sondern den Menschen zugeschrieben werde, was von Gott dargereicht wird." Da auch Cresconius sich, wie die Donatisten zu thun pflegten für die Wiedertaufe auf Cyprian und die vielen gleichgesinnten Bischöfe der damaligen Zeit berufen hatte, spricht Augustinus sich ähnlich, wie in dem Werke über die Taufe, über Cyprian aus. „Was," sagt er, „wagt ihr des Cyprian Erwähnung zu thun, als ob er, der große Vorkämpfer für die Kircheneinheit und den Kirchenfrieden, der Urheber eurer Spaltung sei? Zuerst sei in der Kirche, deren Gemeinschaft Cyprian festgehalten und gepriesen hat, und dann wage ihn den Urheber deiner Meinung zu nennen. Zuerst ahme die Frömmigkeit und Demuth Cyprians nach, und dann berufe dich auf das von ihm abgehaltene Concil. Wir thun dem Cyprian kein Unrecht, wenn wir seine Schriften von der kanonischen Autorität der heiligen Schrift unterscheiden. Denn nicht ohne Ursache ist mit so heilsamer Wachsamkeit der kirchliche Canon festgestellt worden, zu welchem bestimmte prophetische und apostolische Bücher gehören, über die wir durchaus nicht zu urtheilen wagen, und nach deren Richtschnur wir über die übrigen Bücher, sowohl der Gläubigen als auch der Ungläubigen, mit Freiheit urtheilen. Du führst Worte Cyprians aus dem Briefe an den Jubaianus an, um zu zeigen, daß Cyprian für die Wiedertaufe derer, die in einer Haeresie oder einem Schisma getauft seien, sich ausgesprochen habe. Mich binden diese Worte nicht, weil ich die Schriften Cyprians den kanonischen Schriften nicht gleichsetze. Da du mir also jetzt etwas anführst, was nicht kanonisch ist, so nehme ich es, gemäß der Freiheit, zu welcher uns der Herr berufen hat, nicht an, obgleich es der Mann geschrieben hat, dessen Ruhm ich nicht erreichen kann, mit dessen Schriften ich meine Schriften nicht vergleiche, dessen Geist ich liebe, dessen Beredsamkeit ich

schätze, dessen Liebe ich bewundere, dessen Märtyrerthum ich verehre, ich nehme es dennoch nicht an, weil es die Kirche nicht annimmt, für welche Cyprian sein Blut vergossen hat."

Die Bedenken, welche Augustinus in Betreff der maximianistischen Streitigkeiten bei Cresconius angeregt hatte, waren von donatistischen Bischöfen dahin beantwortet worden, daß jenes Concil zu Baga zwar das Verdammungsurtheil über die Abtrünnigen ausgesprochen, aber zugleich auch noch einen Zeitpunkt, bis zu welchem den Maximianisten die Rückkehr zur Kirchengemeinschaft freistehen solle, festgesetzt habe; woraus also erhelle, daß erst nach dem Ablauf der Frist das Verdammungsurtheil mit seinen, sich auch namentlich auf die Wiedertaufe erstreckenden Folgen in Kraft getreten sei. Diese Antwort enthielt eine Entstellung der Wahrheit; aber selbst wenn Augustinus zugeben wollte, daß eine solche Aussicht auf Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft dargeboten sei, konnte er die daraus entnommene Folgerung bestreiten. Der wenigstens vorläufige und von dem Concil in den stärksten Ausdrücken ausgesprochene Ausschluß von der Kirchengemeinschaft schien ihm vielmehr die Folgerung nach sich zu ziehen, daß die Taufe, die nach der Ansicht der Donatisten nur innerhalb der Kirchengemeinschaft bestand und vollzogen werden konnte, bei den Maximianisten weder vorhanden war, noch von ihnen vollzogen werden durfte. Da Cresconius den hergebrachten Vorwurf der Donatisten, daß ihre Gegner des Glaubensverraths schuldig seien, einleuchtend zu machen suchte, so war dies für Augustinus eine Veranlassung, sich, wie er so oft schon gethan hatte, über die Geschichte des Streits zu verbreiten; und allerdings konnte in dieser Hinsicht nur die Verblendung einer Partheigesinnung sich den Zugeständnissen entziehen, daß eine verschiedenseitige Beurtheilung der Kirchenspaltung möglich, und es selbst vom donatistischen Standpunkt unzulässig sei, über so viele, die sich über die Sachlage in Unkenntniß oder Irrthum befänden, ein die Zerreißung jedes Bandes der Gemeinschaft mit Christo aussprechendes Verdammungsurtheil zu fällen. Ebenfalls jene Anschauung, daß die Donatisten,

weil sie sich von der über den Erdkreis ausgebreiteten Kirche getrennt hätten, mit den göttlichen Verheißungen und Aussprüchen über die Entwickelung der Kirche sich im Widerspruch befänden, und mithin durch das klarste Zeugniß des Wortes Gottes als Abtrünnige bezeichnet würden, versuchte Cresconius zu beseitigen. „Wenige sind es," sagte er, „die selig werden. Die Wahrheit wird bei wenigen erfunden, aber bei vielen der Irrthum." Aber wo denn – fragt er weiter, — die von Augustinus gerühmte großartige Einheit der Kirche erblickt werde? Viele Völker seien zum Christenthum noch nicht bekehrt worden; die Kirche in Afrika unterhalte keine Gemeinschaft mit der Kirche im Orient, und diese nicht mit jener, und viele Secten seien hervorgetreten. Dieser Versuch, das in jener Zeit so mächtig redende Zeugniß der in der Welt siegreichen Kirche zu entkräften und die großartig sich darstellende Kircheneinheit zu leugnen, trug die Zeichen der Ohnmacht an sich. Augustinus konnte sagen: „einige Haeretiker kämpfen hier und andere dort oder dort mit der überall verbreiteten katholischen Einheit. Denn überall ist jene, von welcher sie ausgegangen sind, die nimmer überall sein konnten, sondern sie sagen, wie von ihnen zuvorgesagt ist: „siehe, hier ist Christus! und, siehe dort!" Einige zeigen hier und andere dort die Bruchstücke ihrer verschiedenartigen Einzelmeinungen und verleugnen mit frevelhaftem Hochmuth die Wurzel, von welcher sie sich getrennt haben."

Das vierte Buch gegen den Cresconius ist eigentlich ein für sich bestehendes Werk. Denn es enthält eine zweite Widerlegung, aber aus dem ausschließlichen Gesichtspunkte des maximianistischen Streites. Da Augustinus diesem Streite die größte Bedeutung beilegte, und dasjenige, was in dem ersten Buche gegen den Petilian über die Maximianisten gesagt war, auch schon bei Cresconius Bedenken erregt hatte, die er freilich, nachdem er sich hierüber mit donatistischen Bischöfen unterredet hatte, wieder aufgab, so suchte Augustinus in dem vierten Buche zu zeigen, daß die Gegenschrift des Cresconius lediglich schon aus der Geschichte Maximinians vollständig widerlegt werden könne.

Die Schrift Augustins „über die eine Taufe" beschließt die Reihe dieser Streitschriften, die in dem gegenwärtigen Abschnitt ihre Stelle haben. Als einmal Augustinus bei einem ländlichen Aufenthalt mit einem Presbyter Constantin zusammenkam, zeigte dieser ihm eine donatistische Ansprache, die er von einem Presbyter der Donatisten erhalten hatte. Die Ansprache, angeblich von Petilian verfaßt, mit der Ueberschrift: „von der einen Taufe," ging von der Behauptung aus, daß, weil es nur eine Taufe gebe und selbst von den Gegnern die Gültigkeit der von den Donatisten vollzogenen Taufe nicht bestritten werde, eben auch diese Taufe die wahrhaftige Taufe sei, und bekämpfte dann die Erwiderung, daß ebenfalls bei denen, welche nicht in der wahren Glaubens- und Kirchengemeinschaft sich befänden, die der göttlichen Einsetzung entsprechende Taufe anerkannt werden müsse, wobei auf das Beispiel Cyprians hingewiesen und der Vorwurf der Glaubensverleugnung den Gegnern zugeschleudert ward. Constantin bat um Widerlegung und Augustinus willfahrte, obgleich die donatistische Ansprache von der Art war, daß er durch die Widerlegung seinen früheren Streitschriften keine neuen Gründe hinzufügen konnte. Dennoch hielt er die wiederholten Widerlegungen für nützlich, „theils," wie er sagte, „für die Leser von beschränktem Auffassungsvermögen, welche wähnen, daß Neues gesagt sei, wenn sie mit neuen Worten etwas vorgetragen finden, theils auch deshalb, damit das vielfach Besprochene selbst den Gleichgültigen von Bedeutung werde." Er widmete daher der ihm vorgezeigten Ansprache eine Widerlegung unter der Benennung: „über die eine Taufe gegen Petilian an den Constantin," eine kurze aber inhaltsreiche Schrift, in welcher die schon oft von ihm entwickelten Gründe mit schlagender Schärfe aufs neue ausgesprochen sind (1).

Der Streit hatte indessen mit unverminderter Heftigkeit fortgedauert. Die von den Donatisten und besonders von den

---

(1) De unico baptismo contra Petilianum ad Constantinum liber unus. (Opp. tom. IX.)

Circumcellionen verübten Gewaltthaten und Grausamkeiten werden häufig von Augustinus geschildert; aber schwerlich blieben diese Gewaltthätigkeiten unerwidert. Dies wäre schon an sich unwahrscheinlich, und ergiebt sich aus den Klagen der Donatisten über Verfolgungen, so wie aus Zugeständnissen, die Augustinus in dieser Hinsicht einräumen mußte; und wenn er den Donatisten verwirft, daß viele fanatisirte Circumcellionen sich von Felsen herabgestürzt, also sich selbst den Tod gegeben hätten, so erblicken wir, wie wir schon früher bezeichneten, darin vielmehr eine Hindeutung, daß Circumcellionen von Verfolgern gejagt wurden, wie das Wild auf den Bergen. Aber allerdings, da der Partheigeist, der ergiebige Boden des Fanatismus, auf Seiten der Donatisten war, muß angenommen werden, — wofür auch Augustins Schilderungen sprechen, — daß die donatistischen Gewaltthätigkeiten überwogen. Auch Augustinus war von Gefahren bedroht. Auf einen so unermüdlichen und so sehr zu fürchtenden Gegner richtete sich die Partheierbitterung. Bewaffnete Circumcellionen spähten darnach, ihn in ihre Hände zu bekommen, und einmal geschah es nur durch einen Irrthum über den Weg, den er einzuschlagen hatte, daß er ihren Nachstellungen entging. Nehmen wir zu den von beiden Seiten ausgeübten Verfolgungen die empörenden Auftritte erzwungener Wiedertaufen, die widerwärtigen Uebertritte bestrafter, oder zur Buße verurtheilter Geistlichen und Laien, die Proselytenmacherei, und die bis in die nächsten Bande des Familienlebens hineinreichende Feindseligkeit, so leuchtet ein, daß von denen, welche mit Einsicht die kirchlichen Zustände beurtheilten, die Kirchenspaltung als ein schweres Unheil betrachtet werden mußte [1].

Gildos Sturz und Untergang im Jahre 398 war für beide Theile von großer Bedeutung. Schon bei Lebzeiten des Kaisers Theodosius hatte Gildo zu erkennen gegeben, daß sein Streben

---

[1] Tract. 11 in evang. Joh. De gestis cum Emerito § 12. Enarr. in Psalm 119. Possidius, c. 12 und enchirid. c. 17. Ep. 66. Contra Petilianum, lib. III, c. 38. Serm. 2 in Psalm 36.

auf Gründung einer unabhängigen Herrschaft in Afrika gerichtet sei. Bei dem Sprößling eines mächtigen afrikanischen Fürstenhauses wurde in einem Zeitalter der Empörungen und Gewaltthaten die Herrschbegierde eines leidenschaftlichen Charakters noch durch das Bewußtsein der Abstammung angestachelt. Auch in seiner Verbindung mit den Donatisten erblicken wir bei einem Tyrannen, der Frevelthaten auf sich gehäuft hatte, nicht eine Vorliebe für die vermeintlich glaubenstreue und sittenreinste Parthei, auch keineswegs ausschließlich den persönlichen Einfluß des Bischofs Optatus von Thamugada, sondern am meisten die Berechnung, daß die Begünstigung der Donatisten, welche mit der im römischen Reiche herrschenden Kirche zerfallen waren, den Abfall von dem römischen Kaiserhause erleichtern werde. Zwar legte er den Namen eines Vasallen nicht ab, aber dennoch würde er wegen seines Verhaltens in dem Kriege gegen den Eugenius wohl die rächende Hand des Theodosius gefühlt haben, wenn nicht dessen früher Tod eingetreten wäre. Anfänglich dann den Honorius als seinen Oberherrn anerkennend, trug er doch bald darauf, — und der ränkevolle Hof zu Constantinopel kam ihm dabei entgegen, — dem Arkadius seine Ergebenheit an, sei es, daß er eine nur scheinbare Abhängigkeit leichter unter dem morgenländischen Kaiser aufrecht zu erhalten, oder aus einem Kriege zwischen beiden Reichen die Frucht seines Treubruchs zu ernten hoffte. Welches aber auch seine Absichten sein mochten, sie scheiterten an der Entschlossenheit und dem überlegenen Blicke Stilichos, der für den kaum erst dem Knabenalter entwachsenen und schwachen Kaiser Honorius mit starker Hand die Regierung führte. Gildo empfing aus Constantinopel keine Unterstützung, und unter dem Befehle seines Bruders Mascezel, in dessen Brust die Rachbegierde gegen einen unnatürlichen Bruder loderte, bestiegen römische Legionen in dem Hafen zu Pisa die Schiffe zur Ueberfahrt nach Afrika. Dieser Kriegerschaar, als sie den afrikanischen Boden betreten hatte, stand ein mächtiges Heer Gildos gegenüber; da aber zur Stunde der Schlacht der Kern seines Heeres von ihm abfiel, war er bald überwunden, und in Tabraka von Kerker-

mauern umgeben, in welchen er seinem verruchten Leben selbst ein Ende machte. Seine Anhänger wurden in seinen Untergang verwickelt, unter ihnen Optatus von Thamugada, der ebenfalls im Kerker sein Leben endete. Selbst unter den Donatisten wagten viele nicht zu widersprechen, wenn von den Uebelthaten dieses Bischofs die Rede war; Andere wollten das Urtheil über ihn dahingestellt sein lassen; Wenige nur versuchten ihn zu rechtfertigen, und benutzten sogar den traurigen Ausgang seines Lebens, um ihn mit der Glorie des Märtyrerthums zu umgeben (1).

Für die nordafrikanische Kirche mußte nach Gildos Fall die nächste Folge diese sein, daß die schutzlose Bedrängniß aufhörte, unter welcher während Gildos Schreckensherrschaft sich die Kirche befunden hatte. Denn nicht allein blieben die gegen die Donatisten erlassenen Gesetze völlig unberücksichtigt, sondern es wurden auch die Gesetze, welche das Eigenthum und die persönlichen Rechte schützen sollten, von der begünstigten Parthei straflos übertreten. Augustinus sagt einmal: „welcher Herr mußte seinen Sclaven nicht fürchten, wenn derselbe bei jenen Schutz gesucht hatte? Wer wagte seinem Verderber auch nur zu drohen? Wer konnte seinen Berauber, wer seinen Schuldner belangen, wenn derselbe an jene sich um Schutz und Vertheidigung wandte? Aus Furcht vor den Knitteln, den Feuersbrünsten und dem unmittelbar drohenden Tode gingen die nichtswürdigsten Sclaven straflos aus. Schuldverschreibungen wurden den Gläubigern entwunden und den Schuldnern zurückgegeben. Diejenigen, welche auf die Drohworte nicht geachtet hatten, wurden durch Schläge gezwungen. Unschuldigen, die aber jenen verhaßt geworden waren, wurden die Häuser dem Erdboden gleich gemacht oder verbrannt. Familienväter von edler Geburt und achtbarer Erziehung kamen kaum lebend davon, oder wurden gleich als Zugvieh an die Mühle angeschirrt, und dieselbe zu drehen durch Schläge angetrieben. Denn welche wirksame Hülfe wäre bei den Gesetzen

---

(1) Contra Parmenianum lib. II, c. 1. Contra Petilianum lib. III, c. 40. ep. 76.

und den Handhabern der Gesetze gegen jene zu finden gewesen? Welcher Gerichtsdiener hätte in ihrer Gegenwart sich bemüht, oder gegen ihren Willen etwas vollstreckt? wer hätte die von ihnen Erschlagenen zu rächen versucht (1)?" Ein in solchem Maaße gesetzloser Zustand konnte nur unter Gildos Schreckensherrschaft stattfinden, wenn auch nach dem Sturz des Tyrannen noch viel an der Wiederherstellung der gesetzlichen Ordnung mangelte. Auch die Bekämpfung der Donatisten mit den Waffen des Geistes nahm nach dem Untergange Gildos einen Aufschwung.

Andere Waffen wurden zunächst auch nicht angewandt. Zwar erließ Honorius gleichzeitig mit dem Kriege gegen Gildo nach Afrika ein Gesetz gegen diejenigen, welche gewaltsam in die katholischen Kirchen eindringen, und an den Priestern oder an den heiligen Stätten sich vergreifen würden; aber dieses Gesetz, obgleich auf die Donatisten sich beziehend, stellte doch die Kirche nur unter den allgemeinen Rechtsschutz; und daß dabei die früher gegen die Donatisten erlassenen Strafgesetze, die nur dem Namen nach bestanden, aber thatsächlich längst außer Kraft getreten waren, unerwähnt bleiben, muß als ein Merkmal angesehen werden, daß die Staatsregierung jenen Gesetzen einen Nachdruck entweder nicht geben konnte, oder nicht geben wollte. Vielleicht schien die Handhabung jener Gesetze unmöglich oder politisch unweise zu sein, oder vielleicht bestand damals an dem kaiserlichen Hofe die Ansicht, daß der Kirche mit solchen Zwangsmaaßregeln überhaupt nicht gedient sei. Diese Ansicht war damals auch unter den Bischöfen der nordafrikanischen Kirche noch vorhanden; sie hatte vor allem noch einen Vertreter an Augustinus, der noch zu jener Zeit in einem — sonst verloren gegangenen — Werke die Worte schrieb: „Es gefällt mir nicht, daß durch irgend eine menschliche Macht die Schismatiker zur Kirchengemeinschaft gezwungen werden (2)." Manche Erfolge wurden auf dem Wege der innerlichen Ueberzeugung erreicht, nachdem bei

(1) ep. 185.
(2) Contra partem Donati libri duo; erwähnt in Retractt. lib. 2, c. 5.

denen, die zur Kirche überzutreten wünschten, der Gegendruck der Furcht beseitigt oder theilweise wenigstens aufgehoben war; aber freilich, wenngleich mit einiger Verminderung, dauerte doch die Spaltung fort und besonders auch in dem Kirchensprengel von Hippo, wo die Donatisten eine große Ausbreitung erlangt hatten, mußte Augustinus die fortgesetzte Zerrüttung beklagen (1).

Auf den Versammlungen der nordafrikanischen Bischöfe wurde wiederholt die Frage erwogen, welche Maaßregeln zu ergreifen seien, damit die Wiederherstellung der Kircheneinheit gefördert werde. Bei diesen Verhandlungen erschien es am zweckmäßigsten, überhaupt durch eine milde Auffassung die Rückkehr zur Kirchengemeinschaft zu erleichtern und zu fördern, und außerdem durch geeignete Schritte, sowohl bei dem donatistischen Klerus als auch bei den donatistischen Laien, die Anbahnung einer Wiedervereinigung zu versuchen. Es hatten sich nämlich die Fragen ergeben, ob donatistische Geistliche, wenn sie zur katholischen Kirche überzutreten beabsichtigten, in ihren geistlichen Würden oder nur im Stande der Laien aufzunehmen seien, und ob die von donatistischen Priestern Getauften von dem geistlichen Stande ausgeschlossen bleiben müßten. Die erstere Frage war ehemals in dem strengeren Sinne entschieden worden. Inzwischen aber hatte sich eine mildere Ansicht Bahn gebrochen, und auf dem Concil zu Carthago im Jahre 397 wurde aus einem früheren Concil zu Hippo ein Canon angenommen, gemäß welchem die donatistischen Geistlichen unter Anerkennung ihres geistlichen Ranges aufgenommen werden sollten, jedoch mit Ausnahme derjenigen Kleriker, welche die Wiedertaufe vollzogen hätten, und sogar bei diesen sollte in dem Falle, daß sie gemeinschaftlich mit ihren Gemeinden übertreten würden, die Ausnahme nicht stattfinden. Auch die Entscheidung der letzteren Frage geschah in dem milderen Sinne, und in beiden Beziehungen war, außer dem Wunsche, durch Milde die Aufhebung der Spaltung zu befördern, noch der Grund vorhanden, daß in der nordafrikanischen

---

(1) Contra Cresconium, lib. I, c. 5. ep. 86.

Kirche ein drückender Mangel an Geistlichen fühlbar war. Indessen wollte man sich der Zustimmung der angesehensten Bischöfe des Abendlandes versichern.

Diesem Beschlusse entsprechend ward zunächst über die letztere Frage ein Briefwechsel mit den Bischöfen Siricius von Rom und Simplicianus von Mailand eröffnet, und späterhin bei den Nachfolgern derselben, Anastasius und Venerius, durch einen eigenen Abgesandten unterstützt und auch auf die zweite Frage ausgedehnt. Denn diese abendländischen Bischöfe waren für die strengere Auffassung. Namentlich erließ der römische Stuhl auf Grund eines in Italien gehaltenen Concils an die afrikanischen Bischöfe ein Mahnschreiben, in welchem wenigstens vor dem Zugeständniß an die donatistischen Geistlichen gewarnt ward. Doch dieser Rath aus der Ferne bestimmte nicht die afrikanischen Bischöfe, welche die durch die Kirchenspaltung verursachte Zerrüttung und Verwüstung vor Augen hatten. Auf einem Concil zu Carthago im Jahre 401 wurde zwar die Antwort des römischen Bischofs mit Dank entgegengenommen, zugleich aber auch der Beschluß gefaßt, daß es jedem Bischofe in seinem Sprengel freistehen solle, donatistische Kleriker in ihren kirchlichen Würden aufzunehmen, wenn dies nach seiner Ueberzeugung für die Kirche von Nutzen sei. Man wollte dem Anastasius und den mit ihm übereinstimmenden Bischöfen durch abermalige Schreiben die dringende Nothwendigkeit dieser Beschlüsse vorstellen. Was Augustinus betrifft, so war er aufs Entschiedenste für ein möglichst gelindes und versöhnendes Verfahren, und betheuerte bald nachher in einem Briefe, daß er übertretende Donatisten ohne Beeinträchtigung ihrer kirchlichen Ehren aufnehme (1).

Das Concil faßte zugleich den Plan, auf die donatistischen Bischöfe und Gemeinden eine Einwirkung zu versuchen, und hierzu schienen die maximianistischen Händel, — nach Augustins Ueberzeugung ein den Donatisten vorgehaltener Spiegel, an welchem ihnen aus ihrem eignen Verfahren die Verkehrtheit ihrer

(1) ep. 61.

Stellung gegen die Kirche anschaulich gemacht werde, — besonders geeignet zu sein. Man beschloß daher an die Gerichtsbehörden den Antrag zu stellen, daß überall, wo es angehe, der Thatbestand des maximianistischen Streites urkundlich aufgenommen werde, darnach aber an die Bischöfe und Gemeinden der Donatisten Gesandte abzuordnen, welche zum Frieden einladen und durch die Mittheilung der gerichtlich festgestellten Thatsachen die donatistischen Vorwürfe gegen die Kirche entkräften sollten, eine Maaßregel, die, wenn sie ausgeführt wäre, schwerlich den gewünschten Erfolg haben konnte, da es den Donatisten unbenommen blieb, die innere Ungleichheit der äußerlich allerdings gleichförmigen Vorgänge zu behaupten, und die Bischöfe durch die gleichzeitige Berufung an die Gemeinden gereizt werden mußten (¹).

Einzelne Bischöfe ließen es sich wohl angelegen sein, im Verkehr mit donatistischen Laien, — denn die Bischöfe blieben unzugänglich, — auf die Parallele der Maximianisten hinzuweisen. Am meisten Augustinus. Aber die ausweichende Antwort war dann: „ihr müßt hierüber mit unseren Bischöfen verhandeln, und wir wünschen sehr, daß eine Besprechung zwischen euch stattfinde, damit wir sehen, auf welcher Seite die Wahrheit den Sieg behält (²).“ Also auch aus den donatistischen Gemeinden ertönte der Wunsch nach einem Religionsgespräche. Sollte es denn nicht möglich sein, die donatistischen Bischöfe zur Ausführung dieses Wunsches zu drängen? oder könnten sie nicht, falls sie auch dann noch hartnäckig ablehnten, dem Mißtrauen ihrer Gemeinden bloßgestellt werden? An diese Erwägung schloß sich ein neuer Plan an, für welchen sich das Concil zu Carthago im Jahre 403 einstimmig erklärte. Im Namen des Concils wollten die Bischöfe sich, einzeln oder zu zweien, an die benach-

(¹) In dieser Auffassung, wie auch sonst öfter in meinen Ansichten, entferne ich mich von Ribbeck, dessen ausführliche und inhaltsreiche Schrift über die donatistische Kirchenspaltung ich übrigens gebührend verglichen und benutzt habe.

(²) Contra Cresconium, lib. III, c. 45.

barten donatistischen Bischöfe wenden, mit der Aufforderung, daß auf einem donatistischen Concil eine Anzahl von Abgeordneten gewählt werden möge, behufs eines Religionsgespräches mit einer gleichen Anzahl katholischer Bischöfe. Dieses Gesuch an die Donatisten sollte durch Vermittelung der Behörden mit öffentlicher Urkundlichkeit geschehen, und ebenso sollten die Antworten mit urkundlicher Beglaubigung niedergeschrieben werden. Denn man wünschte öffentliche Acten zu erhalten, nach denen man entweder die Bischöfe der Donatisten beim Worte nehmen oder ihren Gemeinden gegenüber dem Vorwurfe aussetzen konnte, daß sie zu der Vertheidigung ihrer Sache kein Vertrauen hätten. Eine bereits aufgesetzte „Conventionsformel" wurde in dem Concil vorgelesen und gebilligt. Sofort wurde auch ein Antrag an den Proconsul Septiminus gerichtet, daß die Civilbehörden angewiesen würden, sich auf Verlangen der Bischöfe jener Vermittelung und actenmäßigen Verhandlung zu unterziehen. Der Proconsul entsprach dem Antrage durch eine Verfügung.

Auch dieser Plan entbehrte des Erfolges. Die donatistischen Bischöfe antworteten ausweichend, abweisend, oder sogar mit Bitterkeit und Hohn. Primianus erklärte zu den Acten: „es geziemt sich nicht, daß die Söhne der Märtyrer mit den Nachkommen der Verräther eine Zusammenkunft halten." Proculejanus, als Augustinus ihn zu einer Erklärung auffordern ließ, gab anfangs die protokollarische Aeußerung, daß auf einem Concil über die zu ertheilende Antwort berathen werden müsse. Ueber das an ihn persönlich gerichtete Ansinnen, daß er schon vorläufig mit Augustinus sich unterreden möge, versprach er sich später zu äußern. Als aber diese Aeußerung nicht erfolgte, und er an sein Versprechen erinnert ward, antwortete er ablehnend. In Calama ließ Possidius, der Schüler und Freund Augustins, dem donatistischen Bischöfe Crispinus die Conventionsaufforderung zugehen. Crispinus antwortete zuerst ähnlich wie Proculejanus; als aber die Convention wiederholt ward, ließ er folgende Worte zu Protokoll nehmen: „fürchte nicht die Worte des Sünders; und abermals: hüte dich, dem Thoren etwas ins Ohr zu sagen,

damit er nicht, wenn er es gehört hat, deiner verständigen Rede lache; und endlich beschließe ich meine Antwort mit dem Ausspruche des Patriarchen: mögen die Gottlosen von mir weichen, ich will ihre Wege nicht kennen." Diese Antwort wurde von der andern Seite als abgeschmackt und sich selbst widersprechend bespöttelt. Dadurch ward neue Erbitterung veranlaßt. Der ungestüme Crispinus mit seinen Anhängern zürnte schon ohnehin dem „Neulinge," der gegen einen alten und vielerfahrenen Bischof so ungescheut aufgetreten sei. Ueberhaupt wenn wir psychologisch die Frage erwähnen, von welcher Einwirkung die veränderten Zeitumstände und die Unionsbestrebungen der Katholischen auf die Donatisten gewesen seien, so werden wir nur annehmen können, daß im Gegensatz gegen die erhöhte Machtstellung, den erhöhten Vereinigungseifer und die im Einzelnen erreichten Erfolge der katholischen Kirche sich bei einem großen Theil der Donatisten die Abneigung noch gesteigert habe. Der Groll, der äußerlich gezügelt ward, sammelte und verstärkte sich innerlich, und wenngleich die früheren gesetzlosen Zustände sich vermindert hatten, war doch so viele Zerrüttung noch übrig, daß noch oftmals Ausbrüche von Gewaltthätigkeiten stattzufinden vermochten. Zu den eben angeführten Ursachen, durch welche bei dem donatistischen Klerus und den fanatisirten Circumcellionen das Zornesfeuer angefacht ward, kam noch, nachdem der Conventionsversuch vollständig gescheitert war, ein im Namen der katholischen Kirche von Augustinus verfaßtes und an den abcdarischen Psalm erinnerndes Sendschreiben an die donatistischen Laien. Es wurden die Hauptpunkte des Streites kurz erörtert, und so wie es die ausgesprochene Absicht dieses Schreibens war, die Gemeinden zum Abfall von ihren Bischöfen zu bewegen, wurde durch dasselbe die Erbitterung der Bischöfe und ihrer ungestümen Anhänger gesteigert (1).

Die Geschichte bestätigt diese Bemerkungen. Als Possidius

(1) ep. 76, 88 u. 105. Contra Cresconium, lib. III, c. 45 u. 46. Augustini liber post collationem ad Donatistas, c. 1.

bald darauf, nachdem Crispinus sich durch die Beurtheilung seiner zu den Acten gegebenen Antwort tief verletzt gefühlt hatte, eine Visitionsreise unternahm, ersah ein donatistischer Presbyter zu Calama, mit dem Bischof Crispinus verwandt und desselben Namens, die Gelegenheit zur Rache. Er sammelte um sich einen Haufen von Bewaffneten, um den Possidius aus einem Hinterhalte zu überfallen Possidius, noch zur rechten Zeit vor der drohenden Gefahr gewarnt, flüchtete auf ein Landgut, und suchte dort mit den Seinigen Schutz in einem Hause. Aber Crispinus mit seiner wüthenden Schaar verfolgte ihn. Das Haus ward umzingelt und mit Steinwürfen und Feuerbränden angegriffen. Die Bewohner des Dorfes wurden von Schrecken erfüllt. Fürchtend, daß die Strafe für eine an ihrem Wohnorte verübte Frevelthat auch auf sie zurückfallen werde, löschten sie das Feuer und drangen mit Bitten in den Crispinus. Umsonst. Crispinus blieb unbeweglich. Die Thüre ward eingeschlagen, die Zugthiere in dem Erdgeschoß des Gebäudes wurden verwundet oder getödtet, der Bischof ward aus den obern Räumen des Hauses hervorgezogen, und mit Schlägen und Beschimpfungen gemißhandelt. Da endlich schlug doch auch Crispinus in sich. Vor den Folgen erschreckend, aber unter dem Vorwande, daß er den Bitten nachgeben wolle, ließ er es zur Verübung noch größeren Frevels nicht mehr kommen.

Ganz Calama gerieth bei der Kunde von dieser Uebelthat in Bewegung. Aller Blicke richteten sich auf den Bischof Crispinus, erwartend, wie er seinen Presbyter bestrafen werde. Auch eine öffentliche Protestation erfolgte. Aber der Presbyter blieb ungestraft. Crispinus that nichts, um das aufgeregte Rechtsgefühl zu beschwichtigen, und die Donatisten stärkten sich zu neuem Uebermuthe. Da wurde auf Grund eines im Jahre 392 von dem Kaiser Theodosius gegen die Haeretiker erlassenen Gesetzes, in welchem unter anderem über die haeretischen Kleriker eine Geldbuße von zehn Pfunden Goldes verhängt war, gegen den Crispinus gerichtliche Klage erhoben. Crispinus erwiderte, daß dieses Gesetz auf ihn keine Anwendung finde, weil er kein Haeretiker

sei. Hierüber neue gerichtliche Verhandlung, und endlich die mit allgemeiner Spannung erwartete Entscheidung des Proconsuls, daß Crispinus zu den Haeretikern gehöre, und die Geldbuße zu erlegen schuldig sei. Possidius, der in dieser Sache ganz nach Augustins Anweisungen handelte, that jetzt Fürsprache, daß die zuerkannte Strafe auf dem Gnadenwege erlassen werde. Augustinus hegte nämlich die Absicht, einerseits den Donatisten zu zeigen, von welchen Zwangsmaaßregeln die katholische Kirche Gebrauch machen könne, dann aber auch andrerseits die Milde der Kirche darzustellen und dadurch die Herzen der Gegner zu gewinnen. Doch Crispinus wollte nicht Gnade sondern Recht. Er richtete eine Appellation an den Kaiser. Aber dieser Schritt wurde von der donatistischen Parthei allgemein gemißbilligt, und mußte auch gemißbilligt werden, weil die Appellation mit den donatistischen Grundsätzen, daß der Staatsgewalt keine Entscheidung in kirchlichen Fragen zustehe, sich im Widerspruch befand. Außerdem ließ sich von der Appellation kein Erfolg erwarten, wie auch bald bestätigt ward. Denn Honorius gab die Declaration, daß jenes Gesetz des Theodosius gegen die Haeretiker allerdings auch auf die Donatisten Anwendung habe, und die zuerkannte Geldbuße für den Fiscus beizutreiben sei. Abermals schlugen sich jetzt die katholischen Bischöfe ins Mittel, am meisten Augustinus, und es gelang ihnen die Strafe von dem Crispinus abzuwenden. Sie wollten nur durch eine Demonstration schrecken, um zugleich durch Güte sich Zuneigung zu erwerben. Dieser Zweck blieb auch nicht ganz unerreicht (¹).

Indessen gaben doch die am Possidius verübten Mißhandlungen und sonstige Gewaltthätigkeiten der Donatisten den katholischen Bischöfen im Jahr 404 auf einem Concil zu Carthago Veranlassung, sich zu dem Beschluß zu vereinigen, daß auf eine Erneuerung und Wiederbelebung der früheren Strafgesetze gegen die Donatisten hingewirkt werden müsse. Sie wählten aus ihrer Mitte zwei Abgeordnete, die Bischöfe Theasius und Evodius,

---

(¹) ep. 88 u 105. Contra Cresconium lib. III. c. 12. Possidius, c. 12.

welche sich an das kaiserliche Hoflager begeben, und dort persönlich die Sache der Kirche führen sollten. Beglaubigungsschreiben an den Kaiser und an die höchsten Staatsbeamten wurden für sie ausgefertigt. Eine Vollmacht, nach bester Ueberzeugung und freiem Ermessen zu handeln, ward ihnen ertheilt, aber doch auch mit einer Instruction verbunden. Sie sollten nämlich, darauf hinweisend, daß die Kirche gegen die Donatisten die Mittel der Güte umsonst erschöpft und nur Anfeindung geerntet habe, erstens im Allgemeinen beantragen, daß den obrigkeitlichen Organen der kaiserliche Befehl ertheilt werde, der katholischen Kirche überall in den Städten und auf dem Lande einen aufrichtigen Schutz angedeihen zu lassen. Demnächst sollten sie zu erwirken suchen, daß zwei Gesetze des Kaisers Theodosius gegen die Haeretiker aufs neue verkündigt würden. Das eine von diesen Gesetzen verhängte die schon erwähnte schwere Geldbuße, und zwar nicht allein gegen die haeretischen Geistlichen, sondern auch gegen die Besitzer oder Pächter und Verwalter der Grundstücke und Gebäude, wo haeretische Versammlungen stattgefunden hatten; gegen Personen nicht freien Standes war sogar Körper- und Freiheitsstrafe ausgesprochen. Dieses Gesetz sollten die Gesandten mit mildernder Beschränkung wieder zur Geltung zu bringen sich bemühen, nämlich darauf antragen, daß die Geldstrafe dann in Anwendung komme, wenn die Kirche in Folge zwingender Bedrängnisse es verlange. Durch das zweite Gesetz wurde den Haeretikern das Recht zur Festsetzung und Antretung testamentarischer Erblasse und Schenkungen genommen. Auch um die Erneuerung dieses Gesetzes sollten die beiden Abgeordneten sich bemühen, jedoch mit der Modification, daß solchen Donatisten, welche um des Friedens willen zur Kirche übergehen würden, noch der nachträgliche Antritt der Vermächtnisse vorbehalten bleibe. Doch sollten von dieser Vergünstigung diejenigen ausgeschlossen bleiben, welche um die Vermächtnisse processiren und erst nach geschehener Zurückweisung sich zum Uebertritt zur Kirche entschließen würden; denn in diesem Falle müsse vermuthet werden, daß der Uebertritt aus vorwiegenden äußerlichen Rücksichten ge-

schehe. Endlich wurde auf dem Concil beschlossen, daß, da noch eine geraume Zeit verstreichen werde, bevor die Gesandten mit der zu verhoffenden Antwort zurückkehren würden, schon inzwischen die betreffenden Behörden um Schutz für die Kirche in geeigneter Weise angegangen werden sollten.

Die Gesandten, mit den Empfehlungsschreiben und der Vollmacht versehen, traten ihre Reise an. Als sie aber das kaiserliche Hoflager erreicht hatten, erkannten sie, daß ihre Aufgabe bereits überflüssig geworden sei; denn schon waren gegen die Donatisten Klagen anhängig worden, welche zu noch strengeren Gesetzen, als von dem Concil zu Carthago beabsichtigt wurde, veranlaßt hatten. Besonders ward ein Ergebniß in der Geschichte des Streits folgenschwer. Der katholische Bischof Maximinianus von Baga hatte zur Wiedererlangung einer auf einem Landgute belegenen Kirche, welche die Donatisten in früherer Zeit an sich gerissen hatten, einen Proceß angefangen und gewonnen. Als er nun die Kirche in Besitz nehmen wollte, stürmte eine von Rachbegier entflammte Schaar von Circumcellionen herzu. Vergebens suchte Maximinianus Schutz an der heiligen Stätte des Altars. Der Altar wurde über ihn zerbrochen; mit den Holztrümmern und mit Knitteln schlugen und verwundeten die Wüthenden den unglücklichen Bischof, der endlich, nachdem er von einem Dolchstich schwer in die Seite getroffen war, halbtodt am Boden lag und die entweihte Stätte mit seinem Blut bespritzte. Er ward dann, das Gesicht auf der Erde und zum Theil entblößten Leibes, aus der Kirche gezogen und dort zurückgelassen. Doch durch diese letzte Mißhandlung wurde er vom Tode gerettet. Denn der Staub des Bodens vermischte sich mit dem hervorquellenden Blute und verschloß die Wunde. Als die Circumcellionen sich etwas entfernt hatten, kamen Leute aus der katholischen Gemeinde, hoben den Bischof auf und wollten ihn unter Psalmgesängen hinwegtragen. Hierdurch wurde die Wuth der Andern von neuem angefacht. Sie kehrten wieder um. Gegen die Uebermacht konnte die weit geringere Zahl sich nicht behaupten. Sie rissen den Maximinianus

aus den Händen der Träger und schleppten ihn mit sich auf einen Thurm, von wo sie ihn, als sie ihn noch weiter gemißhandelt hatten, und er nicht mehr zu athmen schien, in die Tiefe stürzten. Ein Zufall fügte es, daß er dort nach hereingebrochener Nacht, bewußtlos daliegend, aufgefunden ward. Er wurde zu den Seinen zurückgebracht, und — es schien ein Wunder zu sein! — nicht allein das Leben war noch nicht erloschen, sondern er genas auch allmählig von seinen Wunden (¹).

Selbst nach Italien und bis zu dem Kaiser verbreitete sich die Kunde von diesen Greueln, begleitet von dem Gerüchte, daß der Bischof von den Donatisten getödtet sei; man wollte daher nicht den Augen trauen, als Maximinianus in der Residenz des Kaisers erschien. Man staunte und schauderte, als Maximinianus die Narben seiner Wunden zeigte. Seiner Narben waren mehr als seiner Glieder. Er war nach seiner Wiederherstellung nach Italien gereist, nicht aus persönlichem Rachegefühl, sondern um Schutz für die Kirche zu erflehen. Dort fand er den Bischof Servus von Tubursis, der in Folge eines ähnlichen Rechtsstreites kaum den Donatisten entgangen, und dessen hochbejahrter Vater von denselben getödtet war. Beide Bischöfe nebst noch mehreren anderen, die ebenfalls über schweres Leid zu klagen hatten, wandten sich an die kaiserliche Gerechtigkeit um Hülfe, tiefe Entrüstung bemächtigte sich des Kaisers und seiner Umgebungen, und Honorius, oder vielmehr Stilicho, da Honorius nur mehr dem Namen nach der Beherrscher des Abendlandes war, erließ zu Ravenna im Jahr 405 Gesetze, welche dem donatistischen Treiben ein für allemal die Grenzen setzen sollten.

Durch diese Gesetze wurden die schon erwähnten Strafbestimmungen noch weiter ausgedehnt und verschärft. Wiedertäufer sollten mit dem Verlust ihres ganzen Vermögens gestraft werden. Der Ort oder das Grundstück, wo die Wiedertaufe Statt gehabt habe, solle, im Fall der Besitzer in seiner Anwesenheit die Wiedertaufe gestattet habe, für den Fiscus eingezogen und der Besitzer

---

(¹) Contra Cresconium lib. III, c. 43. ep. 185.

außerdem der Ehrenrechte verlustig erklärt werden. Falls aber gegen Wissen des Besitzers die Wiedertaufe durch den Pächter oder Verwalter gestattet worden sei, so solle zwar die fiscalische Versteigerung des Grundbesitzes unterbleiben, der Begünstiger der Wiedertaufe jedoch die Strafe der Geißelung und des lebenslänglichen Exils erleiden. Sclaven, deren Wiedertaufe die Herrschaft zu erzwingen suche, sollten in der Kirche Schutz suchen dürfen, und demnächst das Geschenk der Freiheit erhalten. Das Recht, Vermächtnisse zu stiften oder anzunehmen, ward denen, welche die Wiedertaufe vollziehen oder zur Vollziehung derselben einwilligen würden, abgesprochen. Gegen alle betreffende Provinzial-Behörden wurde, falls sie den kaiserlichen Befehl nicht gebührend ausführten, oder in ihrer Gegenwart Gewaltthätigkeiten gegen die Kirche zuließen, die Strafe von zwanzig Pfunden Goldes festgesetzt.

Ein Schrei der Entrüstung und des Entsetzens brach bei den Donatisten hervor, als diese „fürchterlichen" Gesetze, welche noch durch Anhänge eine ins Unbestimmte gehende Verallgemeinerung und Bezüglichkeit auf alle Donatisten erhielten, bekannt gemacht waren. In der That begann auch jetzt eine Zeit der Drangsal für die donatistische Parthei. Denn zwar fehlte bei der großen Ausbreitung der Parthei viel daran, daß diese Gesetze vollständig hätten zur Ausführung gebracht werden können; etwa ein Jahr später beklagte sich noch Augustinus in einem Schreiben, welches er im Namen des Clerus zu Hippo an den Primas der Donatisten, den Bischof Januarius von Casä Nigrä richtete, über neue schwere Unthaten der Donatisten, sprach sogar von einem bewaffneten Heere der Circumcellionen in der Umgegend Hippos, und wies auf die Schonung hin, welche ungeachtet der Strafgesetze den Donatisten fortwährend zu Theil werde; aber gleichwohl ergiebt sich als unzweifelhaft, daß von jetzt an häufig Zwangsmaaßregeln in Anwendung kamen, und daß Seitens der katholischen Bischöfe die Provinzial-Behörden öfter zur Handhabung der Gesetze aufgefordert oder angeregt wurden. Die Abordnung einer Gesandschaft zur Danksagung

für den der Kirche gewährten Schutz ward beschlossen. Auch die Donatisten sandten Abgeordnete an die kaiserliche Präfectur, mit der Bitte um Gehör, wurden jedoch abschläglich beschieden. Die Provinzial-Behörden aber, theils wohl selbst voll Unwillen über die von den Donatisten verübten Frevelthaten, und von der Verderblichkeit des donatistischen Treibens überzeugt, theils auch wohl aus Furcht vor der Verantwortlichkeit, verharrten nicht mehr in der früheren Unthätigkeit. Genug die neuen Gesetze hatten den Erfolg, daß alsbald schon nach ihrer Bekanntmachung viele Uebertritte der Donatisten stattfanden. Mochten die Uebertritte geschehen, weil die Strafe gefürchtet und eine erheuchelte Zustimmung dem Ruhm standhaften Leidens vorgezogen ward, oder weil für eine schon vorhandene innerliche Hinneigung zur Kirche äußerliche Hindernisse jetzt beseitigt waren, oder weil bei der Aussicht auf die drohenden Gefahren sich manche Donatisten zur genaueren Prüfung der Streitpunkte aufgefordert fühlten, und dadurch die Ueberzeugung von der Ungerechtigkeit der donatistischen Sache gewannen, oder weil Andere durch die Macht des Beispiels fortgezogen wurden; es zeigte sich thatsächlich, daß unter der Einwirkung des Zwanges die Wiederherstellung der Kircheneinheit weit mehr gefördert ward, als vorher durch alle gütlichen Versuche geschehen war, und bereits im Jahr 407 konnte auf einem Concil zu Carthago die Frage über die kirchenregimentliche Verwaltung der donatistischen Diöcesen, welche sich der Kirche angeschlossen hatten, verhandelt werden (¹).

Was nun Augustins Verhältniß zu diesen mehr und mehr ins Leben tretenden Strafgesetzen betrifft, so hatte er seine Ansicht, daß zu Gunsten der Kirche kein Zwang ausgeübt werden dürfe, allmählig geändert. Freilich blieb er stets für ein mildes Verfahren gestimmt, und handelte in diesem Sinne; aber doch bildete er sich, im Gegensatz gegen seine frühere Ueberzeugung, nach und nach eine Theorie über die Anwendbarkeit des Zwanges in kirchlichen Dingen. Schon in seinem Werke gegen den Brief

(¹) ep. 86, 88, 89, 105 u. 185.

des Parmenian ums Jahr 400 zeigt sich der Bildungsproceß dieser neuen Ueberzeugung, indessen fand doch noch auf längere Zeit eine Gegenwirkung seines früheren Standpunktes statt. Noch im Jahr 406, als die verschärften Strafgesetze schon wirksam geworden waren, sträubte sich sein Gefühl gegen eine solche äußerliche Stütze der Kirche. Es drängte sich ihm auch damals noch der Gedanke auf, daß es kein Vortheil für die Kirche sein könne, wenn sie, anstatt mit offnen Feinden zu kämpfen, heuchelnde Mitglieder in sich aufnehme; und hätte er noch auf mehrere Blätter der kirchlichen Entwickelung, als es zu seiner Zeit möglich war, hinblicken können, so würde er sich gewiß der Wahrnehmung nicht verschlossen haben, daß, außer den zu befürchtenden heuchlerischen Uebertritten, die Einführung einer dem Wesen der Kirche widerstreitenden Theorie, wenn nicht bereits in der Gegenwart, doch gewiß in der Zukunft, und ob auch vielleicht erst nach manchen Jahrhunderten, den Gegensatz hervorrufen und schwere Nachtheile für die Kirche mit sich bringen werde, weit schwerere, als daß die anfänglichen Erfolge ein ausgleichendes oder überwiegendes Gegengewicht sein könnten. Er würde auch gewiß, wenn er die Folgerungen ersehen hätte, welche im Laufe der Jahrhunderte aus jener Theorie gezogen wurden, vor der Theorie zurückgeschreckt sein. Aber als er in jenem Jahre in einer Versammlung von Bischöfen seine Abneigung gegen solche Zwangsmaaßregeln äußerte, waren die Antworten, die er empfing, auf sein noch damaliges Schwanken von entscheidendem Einflusse. Es wurde ihm erwidert: ob nicht aus vielen Thatsachen die Heilsamkeit des Zwanges ersichtlich sei? Möge er doch bedenken, wie sehr die Strafgesetze zur Unterdrückung der Donatisten beigetragen hätten, und möge er doch nur auf Hippo hinblicken, wo die vormals so traurigen Zerrüttungen in Folge jener Gesetze zum großen Theil beseitigt seien. Ob man denn nicht den Gesetzen verdanke, daß schon früher geweckte Zuneigung zur Kirche sich jetzt mit Freiheit ausgesprochen, oder von der Macht der Gewohnheit sich losgerissen habe, oder daß dem Vorurtheil der Antrieb zum Forschen zugeführt sei, oder daß die

Gleichgültigkeit sich zwar anfangs nur gleichgültig auf die andere Seite gestellt habe, aber dadurch doch in den Bereich innerlich umbildender Kräfte getreten sei? Augustinus mußte die Thatsachen anerkennen; und wenn er befürchtet hatte, daß aus dem Zwange Heuchelei hervorgehen werde, so hatte er doch auch wieder die Erfahrung gemacht, daß sogar manche von den aufgeregtesten Circumcellionen unter Einwirkung der Strafgesetze mit unverkennbarer Aufrichtigkeit Mitglieder der Kirche geworden waren. Er gab, wenn auch nicht ohne innere Kämpfe, seine Bedenken gegen den Zwang in kirchlichen Angelegenheiten auf, und wurde der Vorkämpfer einer Theorie, die er am ausführlichsten in seinem Schreiben an den Vincentius entwickelt hat (1).

Vincentius, schon in frühen Jahren zu Carthago mit ihm bekannt und befreundet, war später zu den Rogatisten übergetreten. Die Rogatisten, so genannt nach ihrem Bischof Rogatus von Cartennä in Mauritanien, hatten sich als ein kleiner Bruchtheil von der großen Parthei der Donatisten abgesondert und von dieser während der Empörung des Firmus, welcher die Verbindung mit den Donatisten suchte, viel zu erdulden gehabt, weshalb sie auch ihren Gegnern die Benennung „Rogatisten" mit der Benennung „Firmianer" zurückgaben (2). Zu einer weitern Ausbreitung hatten sie es nicht gebracht, sondern sich nur in Mauritanien als eine kleine Secte erhalten. Sie lebten still und ruhig. An der Ausübung von Gewaltthätigkeiten wurden sie schon durch ihre geringe Anzahl verhindert. Vincentius war dem Rogatus als Bischof von Cartennä nachgefolgt, und richtete, als die kaiserlichen Erlasse in Ausführung kamen, an Augustinus ein Schreiben, in einem freundlichen und würdigen Ton abgefaßt. Er sprach davon, daß er sich seiner einstmaligen Bekanntschaft mit Augustinus noch wohl erinnere, und auch dem späteren Lebensgange desselben mit Theilnahme gefolgt sei. Das Bild

(1) ep. 93.

(2) Firmus war ein Bruder Gildos. Seine Empörung unter Valentinian I. wird von Gibbon ins Jahr 372 gesetzt.

des Jünglings in Carthago, der damals den Sehnsuchtsdrang nach einem der wissenschaftlichen Stille und Ehre geweihten Leben kundgegeben hatte, wurde ihm wieder gegenwärtig, und wohl mochte er, indem er dieses ausdrückte, zugleich den Vorwurf andeuten wollen, daß an die Stelle jenes jugendlichen Verlangens ein dem Geiste des Friedens und der Wahrheit widerstrebender Verfolgungseifer getreten sei; denn so mußte ihm die Stellung erscheinen, die Augustinus jetzt in den kirchlichen Kämpfen eingenommen hatte. Er suchte in seinem Schreiben die Gründe, welche von der katholischen Kirche den Donatisten entgegengehalten wurden, zu entkräften und sagte insonders über die Verfolgungen: niemand müsse zur Gerechtigkeit gezwungen werden; ob jemals wohl ein Apostel in Sachen des Glaubens fremdes Eigenthum angetastet, und nicht im Gegentheil gemäß dem Gebote des Erlösers das Unrecht erduldet und mit Liebe vergolten habe? oder ob sich in dem neuen Testamente ein Beispiel finde, daß von den Königen der Erde zu Gunsten der Kirche gegen die Feinde der Kirche etwas erbeten worden sei? und ob nicht die Kirche, wenn sie mit zwingender Hülfe der Staatsgewalt ihre Zwecke durchzusetzen suche, um so länger die Lästerungen der Juden und Heiden herausfordern werde?

Augustinus beantwortete den Brief des Vincentius durch ein ausführliches Schreiben, in welchem er den Ton seines Gegners im Ganzen mit derselben freundlichen Haltung erwiederte. Betreffend die Anwendung von Zwangsmaaßregeln in kirchlichen Angelegenheiten, wies er zunächst auf die vermittelst der kaiserlichen Gesetze erreichten Erfolge hin, auf Erfolge, die nicht bloß als äußerliche zu betrachten seien, sondern auch als Zeugnisse wirklich innerer Umwandlungen, und als Zeichen des Einflusses, den oft ein äußerer Anstoß auf die innerliche Umbildung oder auf die Bethätigung der schon gewonnenen innern Ueberzeugung ausübe. Aber vielleicht dürfe erwidert werden, daß die Anwendung der Züchtigung und des Zwanges gegen die Liebe streite. Gewiß nicht, da vielmehr gesagt werden müsse, daß eine aufrichtige Liebe häufig die Mittel des Zwanges und der Züchtigung

zu ergreifen habe. Der im Fieberwahn Fortstürzende müsse gebunden werden; der Vater müsse den ungehorsamen Sohn züchtigen wenn er wahrhafte Liebe zu ihm hege; der Ungerechte müsse grade auch aus Liebe gestraft werden, denn wenn er in seiner Ungerechtigkeit straflos gelassen werde, so werde ihm nicht Böses mit Gutem sondern Böses mit Bösem vergolten. Möge man doch anerkennen, daß vieles Thatsächliche, wenn nicht auf die innern Beweggründe gesehen werde, sich als wesentlich Ein und Dasselbe, dagegen mit Rücksicht auf die innern Beweggründe als wesentlich Verschiedenes darstelle. — Aber vielleicht sei doch gerade in Sachen des Glaubens und der Kirche jedes Mittel der Bedrückung oder des Zwanges auszuschließen. — Auch hier nicht. Der Herr in dem Gleichniß vom Abendmahl gebiete endlich sogar die zwangsweise Ausführung der Einladung; der Apostel Paulus sei von dem Herrn, vermittelst des schweren körperlichen Leidens der Blindheit zum Glauben genöthigt worden; Paulus übergebe nach dem ersten Corintherbriefe einen Menschen dem schlimmsten Peiniger, nämlich dem Satan, zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist selig werde am Tage des Herrn; und in einem andern Briefe sage derselbe Apostel, daß er einige dem Satan übergeben habe, auf daß sie gezüchtiget würden nicht mehr zu lästern. „Stets," sagt Augustinus, „haben die Bösen den Guten und die Guten den Bösen Verfolgung bereitet, jene, indem sie durch Ungerechtigkeit Schaden zufügten, diese, indem sie durch Zucht zur Besserung anmahnten. Die Propheten wurden von den Gottlosen getödtet, aber auch die Gottlosen wurden von den Propheten getödtet. Die Juden geißelten Christum, Christus geißelte aber auch die Juden. Die Apostel wurden von den Menschen an die weltliche Gewalt überantwortet, aber auch die Menschen wurden von den Aposteln an die Gewalt des Satans überantwortet. Ueberall kommt es hierbei darauf an, ob für die Wahrheit, oder für den Frevel, ob mit der Absicht, zu schaden, oder mit der Absicht, zu bessern, gehandelt wird."

Vielleicht aber möge erwidert werden, daß, wenn auch nicht überhaupt der Zwang in kirchlichen Angelegenheiten unzuläßig

sei, doch die weltliche Obrigkeit um denselben nicht angegangen werden dürfe, weil ein solches Verfahren durch kein autorisirendes Beispiel des neuen Testaments legitimirt sei. Aber man müsse doch unterscheiden den Zustand der Kirche während des Zeitalters der neutestamentlichen Schriften und überhaupt während des Zeitalters, in welchem der Staat eine feindliche Stellung gegen die Kirche eingenommen habe, und den Zustand der Kirche von dem Zeitpunkte ab, seit welchem sie von dem Staate gehegt werde. Auf den ersteren Zustand finde jenes Wort Anwendung: „warum toben die Heiden, und warum sinnen die Völker Vergebliches? die Könige der Erde haben sich erhoben und die Fürsten sich vereinigt wider den Herrn und seinen Christus;" auf den späteren Zustand der Kirche beziehe sich jenes Wort: „und nun laßt euch weisen ihr Könige und die ihr Richter seid auf Erden, dient dem Herrn mit Furcht." Schon zur Zeit des alten Testaments sei dieser zwiefache Zustand der Kirche geweissaget worden an Nebucadnezar, einerseits durch das Gebot dieses Königs gegen den Sadrach, Mesach und Abednego der Zeitraum des kirchlichen Märtyrerthums, und andrerseits durch das Gebot desselben Königs, daß der Gott Sadrachs, Mesachs und Abednegos verehrt werden solle, der Zeitraum der von dem Staate anerkannten, gehegten und unterstützten Kirche. Der König zu Ninive gebot Buße, nachdem die Predigt des Propheten Jonas erschollen war. Lag etwa in diesem Gebote ein Unrecht? Der Apostel Paulus sagt, daß in den Erzählungen von der Sara und ihrem Sohne Isaak und von der Hagar und ihrem Sohne Ismael ein auf die Kirche sich beziehendes Mysterium enthalten sei; und Sara fügte der Hagar Trübsal zu, und forderte, daß die Magd mit ihrem Sohne hinausgestoßen werde. Möge man anerkennen, daß die Kirche bei ihrem gegenwärtigen Verhältniß zum Staate das Recht habe, ein Einschreiten der Staatsobrigkeit zu verlangen; und möge man auch anerkennen, daß den christlichen Kaisern gemäß der von Gott ihnen anvertrauten Macht die Pflicht obliege, die Wahrheit zu beschirmen und die Feinde der Wahrheit zu bestrafen. Nicht umsonst sei der Obrigkeit das

Schwerdt in die Hand gegeben. Gegen die Verächter der Wahrheit und des Rechts solle das Schwerdt gehandhabt werden. Unter den Werken des Fleisches, von denen der Apostel Paulus sage, daß dieselben von dem Reiche Gottes ausschließen würden, nenne er auch die Haeresien, und wenn nun bei einigen von diesen Werken niemand die Pflicht des Kaisers, mit Strafen einzuschreiten, in Abrede stellen werde, ob denn nicht eben diese Pflicht auch auf die übrigen Werke, die ja doch von dem Apostel aus dem gleichen Gesichtspunkte betrachtet würden, sich erstrecke, und namentlich auch auf die seelenmörderischen Werke der Haeresie?

Oder ob, betreffend die Besitzeinziehungen, der Vorwurf gegründet sei, daß durch die Ausführung der gegen die Donatisten verhängten Strafgesetze in fremdes Eigenthum eingegriffen werde? Keineswegs! denn worauf ein jedes Besitzrecht beruhe? Entweder auf göttlichem Rechte oder auf menschlichem Rechte. Nach göttlichem Rechte gebühre aller Besitz, welcher den Donatisten unter dem fälschlichen Namen der Kirche angehöre, der wahren Kirche; nach menschlichem Rechte aber sei der Besitz abhängig von den Staatsgesetzen. Was endlich die Befürchtung angehe, daß wegen der Gesetze gegen die Donatisten der Christenname um so länger von den Juden und Heiden werde gelästert werden, so würden die Juden sich zu erinnern haben, daß ihre Vorfahren den Stämmen jenseits des Jordans mit Kriegsverderben drohten, weil sie die Trennung derselben von dem einheitlichen Gottesdienste des Volkes befürchteten; und den Heiden, wenn sie lästern wollten, lägen doch noch näher die gegen sie selbst erlassenen noch strengeren Strafgesetze, die doch von den Donatisten nicht getadelt würden, und schon zu zahlreichen Bekehrungen Anlaß gegeben hätten (¹).

Auf diesen hauptsächlichsten Gründen beruht Augustins spätere

---

(¹) Außer dem Briefe an Vincentius sind besonders nachfolgende Stellen aus Augustins Wer'en benutzt: ep. 105, 173 u. 135; tractt. 5. 6 u. 11 in ev. Joh; serm. 164; contra Parmenium lib. I, c. 10.

Ueberzeugung von den Zwangsmitteln zu Gunsten der Kirche. Kaiserliche Strafbestimmungen zur Förderung kirchlicher Zwecke waren schon lange vor ihm gegeben worden, und ebenfalls den Gesichtspunkt, welchen er am meisten hervorhebt, daß die Strafe auch als ein Erweckungsmittel zur Besserung zu betrachten sei, hatte nicht er zuerst aufgefaßt; aber freilich, indem er diese schon vor ihm vorhandene Theorie sich aneignete, seinen großen Namen und Einfluß für sie einlegte und sie mit seiner mächtigen Dialektik ausbildete und vertheidigte, knüpft sich besonders an ihn die Ausübung eines Verfahrens, welches nicht anders als dem Wesen der Kirche zuwiderlaufend und verderblich bezeichnet werden kann. Anerkannt muß allerdings bei Augustinus werden, daß er aus aufrichtigster Ueberzeugung, und gedrungen von dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit für sein und Anderer Seelenheil die Lehre „von der Hereinnöthigung in die Kirche" geltend zu machen suchte, da er nicht außerhalb der katholischen Kirche die Gemeinschaft mit dem Herrn erblickte. Doch die Gründe, aus denen er die Theorie des Zwanges ableiten wollte, waren unzureichend. Die göttliche Vorsehung in der Verhängung der Leiden darf überhaupt der Mensch ohne besonderen Befehl von Gott nicht nachahmen wollen. Augustinus berief sich auf das alte Testament, obgleich er sonst in dieser Beziehung den Unterschied der beiden Testamente nicht verkannte; wie er denn einmal sagt: „ich führe über die Verfolgung der Ungerechten durch die Gerechten kein Beispiel aus dem alten Testamente an, denn sie gehörten dort einer andern Zeit und einer andern göttlichen Ordnung an (1)." Die Beispiele aber aus dem neuen Testamente waren theils nicht zutreffend, theils von zweifelhafter Auslegung und konnten nichts beweisen gegenüber der in der ganzen Offenbarung des Erlösers, in der gesammten neutestamentlichen Heilsordnung und demnächstigen Ausbreitung der Kirche enthaltenen Lehre, daß Christi Reich einzig und allein auf dem Wege der innern Ueberzeugung kämpfen und zum Siege hin-

(1) Contra Cresconium lib. IV, c. 46. Zu vergl. auch ep. 204.

streben solle, und daß ein Unterschied zu machen sei zwischen den Geboten, die Gott in Ansehung des Sittengesetzes dem Menschen als Menschen, und den Geboten, die Gott in Ansehung des Glaubens dem Christen als Christen gegeben habe; daß daher die christliche Obrigkeit allerdings die Pflicht habe, jenen ersteren Geboten auch mit dem ihr anvertrauten Schwerdte zu dienen, jedoch in Betreff der letzteren Gebote nicht in den freien Gang der Entwickelung und die innerlich wirkende Kraft der Wahrheit eingreifen dürfe. Freilich wurden auch von den Donatisten — indessen gewiß nicht von ihnen allein, sondern auch von ihren Gegnern (1) — in Verbindung mit der religiösen Aufregung Frevelthaten begangen, welche gerechterweise bestraft werden mußten; aber in den Strafgesetzen gegen die Donatisten ward das Strafgebiet überschritten. Die Parallele der gegen den heidnischen Cultus gerichteten Verbote war, in so weit dieselben nicht auf Frevel an dem Sittengesetz sich bezogen, schlagend gegen die Donatisten, aber keine Rechtfertigung der Sache, die Augustinus vertheidigte. Er konnte in das Buch der Kirchengeschichte nicht weit genug hineinschauen, um die Köpfe der Hydra zu erblicken, welche aus den gewaltsamen Unterdrückungen kirchlichen Zwiespaltes wieder hervorwachsen, wenn auch vielleicht erst in später Zeit. Durch den nächsten Erfolg geblendet, ließ er sich, obgleich fern von der Meinung, daß der Zweck die Mittel rechtfertige, doch dazu bestimmen, Mittel, die keine gerechten Mittel waren, als gerechte Mittel zu betrachten, und ebnete dadurch den empörendsten Ungerechtigkeiten die Bahn. Denn indem er den Verfolgungen das Wort redete, drang er zwar zugleich darauf, daß bei denselben die christliche Mäßigung und Milde nicht verleugnet werde, und seine eigne Handlungsweise blieb stets der Milde zugeneigt (2). Er suchte durch seine Ermahnung und Verwendung Andere zur Milde zu bestimmen, und wenn es in seiner eignen Entschließung stand, wie gegen Donatisten verfahren

(1) ep. 105.
(2) ep. 88.

werden sollte, suchte er ihnen durch Belehrung ihre Verkehrtheit einleuchtend zu machen, und entließ im Fall der Erfolglosigkeit seiner Bemühung sie ungestraft; aber freilich konnten doch selbst die ärgsten Grausamkeiten durch seine Theorie beschönigt werden.

Denn wenn einmal der Grundsatz feststand, daß, um Zwecke des Glaubens und der Kirche zu fördern, erforderlichenfalls auch von der Zucht der äußern Leiden Gebrauch gemacht werden müsse, und wenn davon ausgegangen ward, daß es Barmherzigkeit sei mit zeitlichen Strafen auf das Seelenheil hinzuwirken, so fern auf dasselbe vermittelst solcher Strafen hingewirkt werden könne; so war freilich auch gegen keine Todesstrafe und Tortur eine Grenze mehr vorhanden, sondern sogar die grausamsten Handlungen konnten durch die Hinweisung auf das Seelenheil, sei es der Gestraften, oder Anderer, für welche das Beispiel der Strafe von segenbringender Bedeutung sein möge, vertheidigt werden. Dazu kam, daß Augustinus, wenn der Feuereifer über ihn gerieth, und er den tiefsten Unwillen darüber empfand, daß die Donatisten durch ihren Frevel gegen die Kirche die Ehre des Herrn angetastet hätten, die strengsten und herbsten Worte gegen sie schleuderte. So sagt er in seinem Briefe an den Vincentius: „hätte ich mich widersetzen sollen, damit dem Herrn sein Gewinn geraubt werde, und die auf euren Bergen und Hügeln, das heißt auf den Auswüchsen eures Hochmuths, umherirrenden Schafe Christi nicht zu dem Schafstalle des Friedens, wo eine Heerde und ein Hirte ist, versammelt würden? Nämlich nicht wahr? ich hätte mich deshalb widersetzen sollen, damit ihr euer Eigenthum, wie ihr es nennt, nicht verlieren und ungefährdet Christum seines Eigenthums verlustig erklären dürftet; damit ihr nach römischem Recht Testamente festsetzen, und das Testament, welches nach göttlichem Recht den Vätern festgesetzt ist, gemäß den Worten: „in deinem Samen solle alle Völker gesegnet werden," durch verleumderische Beschuldigungen zerreißen könntet; damit ihr bei euren Käufen und Verkäufen freie Vereinbarungen schließen, und dasjenige, was der verkaufte Christus sich gekauft hat, unter euch theilen könntet; damit eure Schen-

kungen Gültigkeit hätten, und dasjenige, was Gott seinen Kindern vom Aufgange bis zum Niedergange geschenkt hat, keine Gültigkeit hätte; damit ihr aus eurem irdischen Vaterlande nicht verbannt werden, und Christum aus dem Reiche seines Blutes vom Meer bis zum Meer und vom Strom bis zu den Enden der Erde verbannen möchtet? Mit nichten! sondern es mögen die Könige der Erde Christo dienen, ihm auch durch ihre Gesetze dienen. Eure Vorfahren haben den Cäcilian und die Seinigen mit falschen Beschuldigungen vor den Königen der Erde angeklagt; jetzt mögen die Löwen sich umkehren, um die Gebeine der Verleumder zu zermalmen (1)."

Indessen etwa um dieselbe Zeit, als Augustinus in dem Siegesgefühl, daß die Donatisten nunmehr bald der vereinten Macht überzeugender Wahrheit und weltlicher Gewalt unterliegen würden, diese Worte schrieb, traten furchtbare Begebenheiten ein, welche es zunächst zweifelhaft erscheinen ließen, ob der abendländische Kaiser noch fernerhin der Kirche durch Zwangsmittel dienen werde. Stilicho, durch seine Gattin Serena und durch seine Töchter Maria und Thermantia mit Honorius durch ein dreifaches Band der Verwandschaft verbunden, Stilicho, der Beschützer und Vertheidiger des abendländischen Reiches in schwerer Noth, der Besieger Alarichs und Radagaisens, wurde gegen den Herbst des Jahres 408 auf Befehl oder unter Zustimmung des Honorius zu Ravenna getödtet, nachdem schon vorher ein Blutbad unter seinen nächsten Anhängern zu Pavia stattgehabt hatte.

---

(1) Die Gräfin Hahn in ihrem Buche: „Sanct Augustinus" sagt: „weil Augustinus unendlich vielseitig war und weil die meisten Menschen erstaunlich einseitig sind, ist er mannigfach verkannt worden. — So haben denn auch dem mildesten der Menschen — und bis auf unsere Zeit! — die Vorwürfe nicht gefehlt, daß er gegen seine bessere Ueberzeugung und aus Ueberschätzung der sichtbaren Kirche, welche allen verhaßt ist, die nicht zu ihr gehören, Zwangsmittel gegen Andersgläubige gut geheißen, ja verlangt habe. Das that er nicht." Solche Lobrednerei einer leichtfertigen Unwissenheit kann den großen Gestalten der Kirchengeschichte nur zur Verunglimpfung gereichen.

Auf eine Erörterung der Frage, ob er arglistigen Feinden zum Opfer fiel, oder das Opfer eines von ihm beabsichtigten und eingeleiteten Verraths gegen seinen Kaiser ward, hier nicht eingehend, erwähnen wir nur, gemäß der uns vorliegenden Aufgabe, in kirchlicher Hinsicht die Rückwirkung, welche von diesen folgenschweren Blutthaten ausging. Die erwähnten Gesetze, welche unter dem Namen des Honorius vermeintlich zu Gunsten der katholischen Kirche verkündigt waren, hatte Stilicho als der eigentliche Regent des abendländischen Kaiserthums gegeben, sei es aus wirklichem Eifer für die Kirche, oder aus der staatsmännischen Erwägung, daß für die Einheit des Reichs die Einheit der Religion zweckmäßig sei, und aus Abneigung gegen die mit Gildo verbündet gewesene kirchliche Parthei. Aber als die Kunde von seinem Tode sich verbreitet hatte, erhoben alle unterdrückten Religionspartheien wieder ihr Haupt; jetzt sei die Zeit der religiösen Verfolgungen vorüber; jene Gesetze seien nicht von dem Sohn des Theodosius gegeben worden, sie seien von Stilicho gegeben worden, und hätten mit dem Tode desselben ihr Ende erreicht. So erscholl es bei den Heiden; so auch namentlich bei den Donatisten. Diese traten wieder mit erneutem Muthe hervor. Von neuem wieder erschienen die Schaaren der Circumcellionen, und die Provinzial-Behörden, ungewiß darüber, welchen Weg die kaiserliche Regierung jetzt einschlagen werde, nahmen eine abwartende Stellung ein.

Als dieses geschah, war Proculejanus in hohem Alter gestorben. Macrobius, ein Mann von noch jugendlichen Jahren, nahm jetzt zu Hippo den bischöflichen Stuhl der Donatisten ein. Eine Schaar von Circumcellionen begleitete ihn, als er in Hippo seinen feierlichen Einzug hielt. Unter die frommen Gesänge, mit denen er empfangen ward, mischten sich die Losungsworte der wilden Schwärmer: „Lob sei Gott!“ — die Kriegsparole, die vielleicht schon seit Jahren von der erstaunten Bevölkerung nicht mehr vernommen war. Macrobius wurde durch diesen Zuwachs zu seiner Inthronisationsfeier mehr mit Besorgniß erfüllt, als mit Freude. Aus dem, was er wahrnahm, hatte er Ursache

zur Befürchtung stürmischer Auftritte, und so nahm er denn am folgenden Tage Veranlassung, an die aufgeregte Schaar durch einen punischen Dolmetscher eine ernste Mahnrede zu halten. Wüthend schieden sie aus der Versammlung, empört über die Undankbarkeit, mit welcher ihnen, die einst während der Zeit der Verfolgung mit Kampf und Märtyrerthum eingetreten seien, jetzt gelohnt werde. Augustinus wurde durch diese Mäßigung und Entschiedenheit seines neuen Gegenbischofs erfreut, und mochte hoffen, daß er, zumal auch sonst noch über Macrobius Günstiges verlautete, für seine Vorstellungen Anknüpfungspunkte bei ihm finden werde. Aber auch ohne solche Hoffnung würde er wohl um des eignen Gewissens willen, nämlich um wenigstens seinerseits das Mögliche zu thun, eine Annäherung an ihn versucht haben. Da verlautete, daß Macrobius an einem Subdiaconus, der zu den Donatisten übergetreten war, die Wiedertaufe zu vollziehen beabsichtige. Augustinus ward von dieser Nachricht sehr bewegt. Er schrieb an ihn in einem verbindlichen und bittenden Tone einige abmahnende Zeilen, in welchen er sich besonders darauf berief, daß Primianus bei der Wiederaufnahme der Maximianisten von der Wiedertaufe abgesehen habe. Zwei angesehene Männer in Hippo, Maximus und Theodorus, vermuthlich Magistratspersonen, waren die Ueberbringer seiner Worte. Macrobius weigerte sich anfangs von dem Briefe Kenntniß zu nehmen. Endlich gab er dem Andringen der beiden Abgesandten nach, und ließ sich das Schreiben vorlesen. Als sie beendigt hatten, erwiderte er: „ich kann nicht anders, als die zu mir Kommenden aufnehmen, und ihnen den Glauben mittheilen, nach welchem sie verlangen.“ Als die Abgeordneten ihn dann noch fragten, was er über Primians Verfahren bei der Wiederaufnahme der Maximianisten urtheile, antwortete er: „ich bin erst vor Kurzem ordinirt worden, und kann nicht der Richter meines Vaters sein, sondern bleibe bei dem, was ich von meinen Vorgängern empfangen habe.“ Augustinus verfaßte in Folge dieser Antworten ein ausführliches Schreiben, in welchem er dem Macrobius die Unhaltbarkeit seiner

Aeußerungen nachzuweisen suchte, die Bedeutung des maximianistischen Streites für die Geschichte der Kirchenspaltung entwickelte, und außer der Lehre von der Wiedertaufe noch einige sonstige Lehren der Donatisten bekämpfte. Auch dieses Schreiben blieb auf Macrobius ohne Einwirkung (1).

Je mehr auf solche Weise Augustinus die Erfahrung machte, wie schwer es sei, bei den Bischöfen und Führern der Donatisten durch Gründe etwas auszurichten, desto mehr mußte er auf seinem damaligen Standpunkte wünschen, daß für die Kirche der Schutz fortdauere, welchen ihr die unter Stilichos Verwaltung erlassenen Gesetze gewährt hatten. Er hatte sonst nicht allein zu befürchten, daß die Zurückführung der Donatisten zur Kirchengemeinschaft auf halbem Wege stehen bleiben werde, sondern auch, daß die noch immer sehr mächtige Parthei wegen der ihr abgezwungenen Verluste sich rächen werde, besonders auch an denen, welche unter dem Einfluß der Strafgesetze ihren Beitritt zur Union erklärt hatten (2). Thatsachen, welche zur Bestätigung dieser Befürchtung dienten, nämlich Unruhen und Gewaltthätigkeiten, lagen bereits vor. Die nach innen gedrängte Erbitterung brach, als der äußere Druck beseitigt zu sein schien, wieder mit ungestümer Elasticität hervor, und neue Zerrüttungen der Kirche standen in drohender Aussicht. Schnell und allgemein wurde diese Gefahr von den nordafrikanischen Bischöfen erkannt. Im October des Jahres 408 wurden von einem Concil zu Carthago die Bischöfe Restitutus und Florentius als Bevollmächtigte an die kaiserliche Regierung abgeordnet, um die Lage der nordafrikanischen Kirche vorzustellen und geeignete Maaßregeln in Antrag zu bringen. Augustinus war auf diesem Concil nicht zugegen gewesen, und hatte auch von den Verhandlungen desselben noch keine Kenntniß erhalten, als er, vielleicht gegen das Ende desselben Jahres, Veranlassung fand, auch seinerseits für das, was nach seiner Ueber-

---

(1) ep. 106—108.
(2) ep. 97.

zeugung jetzt zum Besten der Kirche dringend erforderlich war, seine Stimme zu erheben.

Nämlich der Befehl zu Stilichos Tode war von Heraclian vollzogen worden, unter dessen Befehl die Truppen standen, welche den Flüchtling zu Ravenna, nachdem ihm das Asyl der Kirche entzogen war, in Empfang nahmen. Der Befehl selbst aber ward auf Anstiften des Olympius ertheilt. Olympius, von den pontischen Küsten gebürtig, war unter Stilicho zu hohen Ehren gestiegen, und erntete als der Erbe der Macht, welche Stilicho innegehabt, einen traurigen Lohn dafür, daß er das Blut seines einstmaligen Wohlthäters über sich gebracht hatte. Ueber seinen Charakter hat die Geschichte ihr richtendes Urtheil gefällt; indessen mochte doch die Devotion, die er an den Tag legte, und die wohl viel dazu beitrug, ihm die Zuneigung des zwar charakterschwachen aber der Kirche anhänglichen Honorius zu erwerben, keine bewußte Heuchelei sein. Augustinus schätzte die kirchliche Devotion des Olympius, und legte ihr vielleicht aus mangelhafter Kenntniß des Mannes einen höheren Werth bei, als sie verdiente. Er wechselte Briefe mit Olympius, sei es, daß derselbe aus wirklich innerer Zuneigung, oder nur seiner Eitelkeit oder sonstigen Rücksichten zu genügen, sich in ein solches Verhältniß zu dem berühmten Kirchenlehrer gesetzt hatte. Er hatte bald darauf, nachdem ihm Stilichos Macht und Einfluß zu Theil geworden war, an Augustinus geschrieben, und indem er seinen Wunsch, den Zwecken der Kirche in seiner neuen Stellung zu dienen, zu erkennen gab, hatte er gebeten, daß Augustinus seine Ansichten und Rathschläge in Betreff dieses Wunsches ihm eröffnen möchte. Grade als Augustinus diesen Brief empfing, bot sich ihm eine schleunige und sichere Gelegenheit zur Antwort dar, und in einem Schreiben, welches Hochachtung und Vertrauen ausdrückte, erwiederte er: welche Entschlüsse auch sonst noch bei den Verhandlungen mit den Gesandten von Carthago gefaßt werden möchten, so müsse doch jedenfalls — dies dürfe er im Namen aller katholischen Bischöfe Afrikas aussprechen — die baldigste Bekanntmachung erfolgen, daß jene Schutzgesetze für

die Kirche auch nach Stilichos Tode ungeändert fortbeständen. Für die Abgeordneten fügte er eine Denkschrift bei, und bat, daß Olympius dieselbe jenen zustellen und den Inhalt mit ihnen berathen wolle (¹).

Olympius beeilte sich dem Verlangen Augustins zu entsprechen. Gegen Ende des Jahres 408 und im folgenden Jahre erschienen neue Gesetze des Honorius, durch welche gegen alle von der katholischen Kirche dissentirenden Religionspartheien, namentlich auch gegen die Donatisten, die Bestätigung der früheren Gesetze ausgesprochen ward. Gegen die Donatisten ward sogar zur Verhängung noch schwererer Strafen freie Hand gelassen. Die Gerichtsbehörden wurden, unter Androhung von Amtsentsetzung und beziehungsweise auch von Geldstrafen und sonstigen Beahndungen durch die kaiserliche Ungnade, zur pünktlichen Handhabung dieser Gesetze angewiesen; und die Ortsbehörden wurden mit Einziehung ihres Vermögens nnd mit Deportation bedroht, wenn sie durch Unterlassung der ihnen obliegenden Anzeigen den Gerichtsbehörden nicht die Verfolgung der strafbaren Fälle erleichtern würden. Damit außerdem die Ausführung des kaiserlichen Willens möglichst gesichert werde, ward für Afrika ein Proconsul ernannt, an dessen Willfährigkeit kein Zweifel obwaltete.

Donatus, dies war der Name des neuen Proconsuls, ergriff seine Aufgabe mit solcher Strenge, daß Augustinus von Unruhe erfüllt ward (²). Gestützt sowohl auf seine Stellung als Bischof, als auch auf freundschaftliche Verhältnisse, die ihn schon seit früherer Zeit mit dem Proconsul verbanden, schrieb er an Donatus einen Brief, in welcher er von übertreibender Strenge und besonders von Todesurtheilen abmahnte. Er konnte im Anfange seines Schreibens die Bemerkung nicht unterdrücken, daß es ihm lieber wäre, wenn die afrikanische Kirche in ihren Bedrängnissen keiner Beihülfe der Staatsgewalt bedürfte. Unter

---

(¹) ep. 97.
(²) ep. 100.

den Gründen, aus denen er dem Proconsul die Rücksicht der Milde anempfahl, treten besonders zwei Gründe hervor; erstens der Grund, daß die bestraften Donatisten sich selber und den Ihrigen in dem Lichte des Märtyrerthums erscheinen würden; und zweitens der Grund, daß die Gesetze, wenn nicht mit Milde gehandhabt, ihren Zweck auch in sofern verfehlen würden, als der katholische Clerus, auf den allein in dieser Beziehung gerechnet werden könne, dann lieber selbst leiden, als noch fernerhin Fälle zur Bestrafung anzeigen werde. Aus diesem letzteren Grunde ergiebt sich, wie gehässig die Verfolgungen der Donatisten waren, da ungeachtet der schweren Strafe, mit welcher die Ortsbehörden bedroht wurden, von diesen keine Mitwirkung zu erwarten stand. Augustinus wünschte, daß Donatus vor allem den Weg der Belehrung einschlagen, und die zum Verhör gezogenen Donatisten thunlichst durch Vorlegung urkundlicher Documente zur Berichtigung ihrer falschen Meinung leiten möge. Er selbst machte einen neuen Belehrungsversuch durch ein offenes Sendschreiben an die Donatisten, in welchem die hauptsächlichsten Streitpunkte beleuchtet wurden.

Oft wohl mag es geschehen sein, daß ein Gerücht, welches zunächst keine Bestätigung fand, doch durch später eintretende Bestätigung als eine Vorhersagung sich darstellte. Unmittelbar nach Stilichos Tode bestätigte sich das Gerücht nicht, daß Honorius allen Religionsgemeinschaften in seinem Reiche freie Ausübung ihres Cultus gewährt habe, aber um die Mitte des Jahrs 409 wurde durch ein kaiserliches Edict verfügt, daß niemand zum christlichen Glauben, welches im Sinne des Edicts so viel hieß als zum Eintritt in die katholische Kirche, gezwungen werden solle. Hiermit war die allgemeine Bewilligung der freien Religionsübung ausgesprochen. Eine Betrachtung der damaligen Zeitumstände läßt uns die Ursachen dieses Edicts erkennen. Noch im Herbste des Jahres 408 fiel Alarich, nachdem er umsonst die ihm versprochene Geldzahlung gefordert hatte, in Italien ein, und führte sein Heer bis vor die Thore Roms. Die Drangsale der belagerten Hauptstadt wurden endlich durch demüthigende

Friedensbedingungen abgekauft, deren Erfüllung aber der Hof von Ravenna verweigerte. Da die Weigerung von keinem thatkräftigen Handeln unterstützt ward, so war sie nicht sowohl Muth, als Eigensinn und Hochmuth, und veranlaßte im Jahr 409 eine zweite Belagerung Roms. Olympius hatte unter diesen schweren Zeitverhältnissen seine Unfähigkeit zur Leitung der Regierung gezeigt. Er ward seiner Würden entsetzt und nach Dalmatien verbannt. Mit seinem Sturze änderte sich auch die Politik in Hinsicht der Kirche. Unter den hohen Staatsdienern bildete sich eine Reaction gegen die Abhängigkeit der Staatsämter von dem kirchlichen Bekenntniß. An die Stelle des Kirchenzwanges trat Religionsfreiheit, die in Anbetracht der bedeutenden Gegensätze, welche doch damals noch der katholischen Kirche in dem abendländischen Reiche entgegenstanden, nicht allein als gerecht, sondern auch als weise erscheinen mochte. Der Proconsul Donatus war jetzt ebenfalls unmöglich geworden. Augustinus mußte seinem vorher erwähnten Schreiben bald ein Trostschreiben an ihn anschließen (¹). Macrobius, der Nachfolger des Donatus, hegte für die Kirche kein Interesse, eben so wenig Heraclian, der damals als Comes in Afrika sich befand; und wenn namentlich der Letztere dem Toleranzedicte das Wort redete, so waren seine Aeußerungen von bedeutendsten Einfluße, theils wegen der großen Dienste, die er damals dem Kaiser leistete, theils wegen der Gefahren, die von Afrika her drohten, falls bei dem früheren System beharrt werde. Denn als Rom bei der zweiten Belagerung sich den Leiden der Belagerung und der Rache des gothischen Eroberers ausgesetzt sah, zog es den Abfall von einem Kaiser, bei welchem es keine Hülfe fand, ferneren Drangsalen vor. Attalus, der Präfect der Stadt, wurde zum Gegenkaiser gewählt, verbündete sich mit Alarich, und wurde von einem großen Theil Italiens als Kaiser anerkannt. Damals war es Heraclian, welcher mit Tapferkeit, Eifer und Umsicht die Herrschaft des Honorius in Afrika aufrecht erhielt, und

(¹) ep. 112.

dadurch auch in Italien dem Usurpator entgegenwirkte. Ob er aber dieses vermocht hätte, wenn nicht durch das Toleranzedict viele aufgeregte Gemüther beschwichtigt worden wären, scheint fraglich zu sein.

Das Toleranzedict des Honorius dauerte bis zum Herbst des Jahres 410. Dann wurde es aufgehoben, wohl in Folge der Vorstellungen, welche dem Kaiser von einer Gesandtschaft nordafrikanischer Bischöfe vorgetragen waren. Nämlich im Sommer desselben Jahres begaben sich, als Bevollmächtigte eines Concils zu Carthago, die Bischöfe Florentius, Possidius, Präsidius und Benenatus nach Ravenna, um dort für die Kirche abermals Schutz gegen die Donatisten auszuwirken. Wahrscheinlich stand die bald darauf an Heraclian erlassene kaiserliche Verfügung, durch welche die Strafen gegen alle Widersacher der Kirche erneut und sogar bis zur Todesstrafe ausgedehnt wurden, mit jener Gesandtschaft im Zusammenhange. Erstaunlich zwar ist es, daß Honorius damals, als Rom erobert war und Alarich seinen verheerenden Zug in das südliche Italien fortsetzte, eine solche Verfügung zu treffen wagte; aber vom politischen Standpunkte angesehen, war doch die katholische Kirche bei weitem die erste religiöse Macht in dem abendländischen Reiche, der Gegenkaiser Attalus war damals beseitigt, und Honorius, bei seiner sonstigen Schwäche, verdient doch die Anerkennung, daß ihm sein treues Festhalten an der Kirche mehr galt als seine Herrschaft, welche indessen auch bald eine Befestigung erhielt, als der Busento über das Grab des gothischen Eroberers seine Wasser wälzte. Aber mit der Erneuerung der Zwangsgesetze gegen die Donatisten verband sich der Plan einer Maaßregel, die im folgenden Jahre durch die Conferenz zu Carthago zur Ausführung gelangte.

Fünftes Capitel.

Die Conferenz zu Carthago. Weitere Geschichte des donatistischen Streites in Beziehung auf Augustinus.

Es war ein Lieblingsgedanke Augustins, daß die Kirchenspaltung auf dem Wege einer Besprechung zwischen den beiden Theilen zum Austrage gebracht werden möge. Wir haben erwähnt, was er in dieser Hinsicht theils selbst unternahm, theils bei seinen Mitbischöfen durch seinen Einfluß anzuregen oder durchzusetzen wußte. Wenn seine Bemühungen auch schon oft an dem starren Gegensatze der Donatisten gescheitert waren, und er sich in Folge dessen, so wie des donatistischen Terrorismus, allmählig in die Zwangstheorie hineingelebt hatte, so gab er doch die Ansicht nicht auf, daß es von wesentlichster Bedeutung für die Wiederherstellung des Kirchenfriedens sein werde, wenn zwischen den Repräsentanten der beiden Partheien über die Standpunkte mündlich verhandelt werde, und hielt an dem Wunsche fest, daß eine solche Zusammenkunft bewirkt werden möge. In dem schon erwähnten Schreiben an den Bischof Januarius von Casä Nigrä spricht er diesen Wunsch aus, macht indessen auch dabei dem Primas bemerklich, daß, nachdem die katholischen Bischöfe in Ausführung des Conciliarbeschlusses vom Jahr 403 sich umsonst an die Donatisten gewandt hätten, es jetzt an den Donatisten sei, mit einem ähnlichen Vorschlage voranzugehen. Eine solche Conferenz, die wegen der Unbeugsamkeit der Donatisten auf freiwilligem Wege nicht zu Stande kommen konnte, wurde im October des Jahrs 410 von dem Kaiser befohlen. Der Tribun und Notar Marcellin wurde mit dem Auftrage betraut, die erforderliche Versammlung der afrikanischen Bischöfe und die Wahl der beiderseitigen Abgeordneten zu der Conferenz herbeizuführen. Wenn die donatistischen Bischöfe dem an sie

ergangenen Befehle nicht Folge leisten wollten, so sollten sie noch durch einen dreimaligen Aufruf innerhalb einer festgesetzten Frist dazu aufgefordert werden; und wenn auch diese Frist ohne entsprechenden Erfolg verstrichen sei, so sollten die donatistischen Gemeinden, sich überzeugt haltend, daß ihre Bischöfe und Lehrer sich stillschweigend für besiegt erklärt hätten, zur katholischen Kirche übertreten. Die Provinzialbehörden wurden angewiesen, dem Tribunen, welchem unverzügliche und vollständige Berichterstattung aufgegeben ward, bei der Ausführung seines Auftrages allen erforderlichen Beistand zu leisten.

Den nächsten Anlaß zu diesem kaiserlichen Befehl gab die Gesandtschaft der vier Bischöfe. Sie hatten die Reise nach Ravenna zu dem Hauptzweck angetreten, um den Befehl zu der Conferenz zu erwirken, und Augustinus wieder war es, der diesem Zweck am meisten das Wort geredet hatte. Auch donatistischerseits soll dasselbe Verlangen, und sogar der katholischen Gesandtschaft vorangehend, ausgesprochen sein. Wenn aber diese Angabe nicht gänzlich unrichtig ist, so kann sie doch nur auf den Wunsch einzelner Bischöfe, nicht auf einen Wunsch der Parthei überhaupt bezogen werden (¹).

Flavius Marcellinus, ein Mann von edlen Sitten, von der feinen Bildung eines vornehmen Römers, von frommer Gemüthsrichtung und regstem kirchlichen Interesse, unterzog sich mit Eifer der ihm nach Afrika ertheilten Mission. Er trat sofort zu den katholischen Bischöfen in ein vertrautes Verhältniß, mit Augustinus schloß er alsbald die vertrauteste Freundschaft. Als er in Afrika angekommen war und unter Bekanntmachung des kaiserlichen Befehls die Bischöfe zur Conferenz nach Carthago vorladen ließ, suchte er das Vertrauen der donatistischen Bischöfe auf solche Weise zu erwecken, daß wir dadurch auf Rathschläge der katholi-

---

(¹) Possidius, c. 13. Außer den angeführten und meistens aus den Werken Augustins entnommenen Stellen sind namentlich noch bei diesem ganzen Abschnitte die in dem Appendix tom IX. gesammelten Actenstücke zur Geschichte des donatistischen Streites benutzt worden.

schen Bischöfe und namentlich Augustins zurückgewiesen werden. Wenn er in seinem Edicte den donatistischen Bischöfen auch für den Fall, daß der Entscheid gegen sie lauten werde, unbehinderte Heimkehr in ihre Diöcesen zusicherte, wenn er ihnen ferner die Zusicherung gab, daß bis nach der Conferenz die früheren Strafgesetze außer Wirksamkeit treten würden, und wenn er endlich aufs feierlichste betheuerte, daß er nach strengster Unpartheilichkeit sein richterliches Urtheil fällen werde; so ergab sich dies alles aus dem kaiserlichen Befehl als etwas Selbstverständliches; wenn er aber auch außerdem verfügte, daß denjenigen donatistischen Bischöfen, welche sich zur Conferenz bereit erklären würden, die früher in ihrem Besitze befindlichen und ihnen späterhin abgesprochenen Kirchen und sonstigen Stätten bis auf Weiteres zurückgegeben werden sollten, — eine Verordnung, die freilich großentheils von den katholischen Bischöfen unerfüllt geblieben zu sein scheint, — und wenn er ferner, falls die donatistischen Bischöfe in seine Person Mißtrauen setzen würden, das Anerbieten machte, daß er gemeinschaftlich mit einem von den Donatisten zu wählenden zweiten Richter gleichen Ranges die Verhandlungen führen wolle, so erblicken wir hierin die Berathung Augustins, dem Alles daran lag, daß die Conferenz zu Stande komme. Aus der kaiserlichen Vollmacht erhellt nicht, daß sich Marcellinus zu den letzteren Zuwilligungen berechtigt halten konnte, aber die Vollmacht war von einer geheimen Instruction begleitet. Die Vorladungen ergingen übrigens nur an die katholischen Bischöfe und an die Bischöfe der donatistischen Hauptparthei, mit Ausschluß der kleineren Fractionen, die von jener sich abgezweigt hatten. Hierdurch fühlten sich namentlich die Maximianisten verletzt, die nächst der Hauptparthei unter den Separatisten am zahlreichsten waren. Der Tribun aber erklärte, daß, da der Befehl des Kaisers sich nur auf eine Conferenz zwischen den katholischen und donatistischen Bischöfen beziehe, die Maximianisten, welche von den Donatisten anathematisirt seien, von der Conferenz ausgeschlossen bleiben müßten. Dies war allerdings eine juristisch richtige Auslegung, und auch der Erfolg der Conferenz, oder

schon das Zustandekommen derselben, würde sehr erschwert sein, wenn ebenfalls an die kleineren Fractionen Vorladungen erlassen wären. Aber freilich nach dem Gesichtspunkte, daß zur Beseitigung des Separatismus der Weg der Besprechung in dem Geiste der christlichen Friedsamkeit einzuschlagen sei, hatten ebenfalls auch sie Anspruch auf Berücksichtigung. Durch die Nichtbeachtung wurde ihnen die Kränkung aufgedrückt, daß sie die Schwächeren seien, deren Beseitigung geschehen oder deren allmähliges Erlöschen erwartet werden könne, wenn nur erst die Vermittelung der Hauptdifferenz stattgefunden habe.

Die Besorgniß, daß die Donatisten jede Theilnahme an der Conferenz ablehnen würden, erwies sich als unbegründet. Sie verhießen, daß sie dem Befehl des Kaisers gehorchen und zu dem anberaumten Termine erscheinen würden. Wenn wir hier die Frage aufwerfen, durch welche Gründe sie bei ihrer Anschauung von dem Verhältniß des Staats zur Kirche zu dieser Antwort bestimmt seien, so verkennen wir nicht, daß sie ihre Antwort mit jener Anschauung vereinigen konnten. Dadurch, daß sie den mit Drohungen verbundenen Befehl befolgend sich zur Verantwortung stellten, erfüllten sie nur das Gebot von dem der Obrigkeit zu erweisenden Gehorsam. Außerdem durfte die Vorladung als ein Proceßverfahren, welchem sie sich nicht entziehen könnten, von ihnen betrachtet werden. Endlich wählten sie unter zweien Uebeln das geringere. Wenn sie ihre Betheiligung an der Conferenz verweigern wollten, mußten sie nicht allein befürchten, daß sie bei der Ausführung der angedrohten Maaßregeln von Verfolgungen würden betroffen werden, sondern auch, daß wenigstens ein erheblicher Theil ihrer Gemeinden sich zur Union entschließen würde. Denn sie konnten es sich wohl nicht verbergen, daß von den Gemeinden die Conferenz gewünscht werde. Die Ablehnung derselben hätte wahrscheinlich ein Mißtrauen und eine Abneigung der Gemeinden gegen ihre Führer hervorgerufen, und den Entschluß erweckt, die großen Nachtheile, die vielleicht durch eine Verständigung abgewendet werden konnten, nicht länger zu tragen. Dagegen konnten die donatistischen Bi-

schöfe hoffen, daß durch die Conferenz ihre Sache sich günstiger stellen werde. Zwar von dem Schiedsspruche der Tribunen konnten sie kaum etwas erwarten, und ebenfalls das Anerbieten, daß sie selbst einen zweiten Richter wählen möchten, gewährte ihnen doch eigentlich keinen Vortheil, auch abgesehen davon, daß die Annahme dieses Anerbietens ein ihren Grundsätzen widerstreitendes Beipflichten gewesen wäre. Aber auf die Ihrigen und auf die allgemeine Stimmung konnte die Conferenz zu ihren Gunsten einwirken, und von Rechtsmitteln konnten sie Gebrauch machen, um die Gegenparthei in Verwirrung zu bringen und vielleicht bis in eine günstigere Zeit die Sache hinzuziehen. Demgemäß entwarfen sie ihren Plan. Sie wollten in möglichst großer Anzahl erscheinen, um durch ihre Zahl sowohl den Vorwurf zu entkräften, daß ihrer nur wenige seien, als auch dem Tribunen Bedenken zu erwecken. Sie wollten schließlich von dem Rechte der Appellation Gebrauch machen; und sie wollten bei den Verhandlungen selbst sich aller ihnen zu Gebote stehenden Rechtsverwahrungen und Rechtsausflüchte bedienen. An kundigen Männern hierzu fehlte es ihnen nicht, und besonders Petilian hatte als Bischof von seiner ehemaligen Advocaturpraxis nichts vergessen. So zogen sie denn von allen Seiten gen Carthago. Nahezu dreihundert donatistische Bischöfe und etwa eben so viele katholische Bischöfe trafen in der Metropole ein. Ganz Carthago ward von Bewegung ergriffen. Nicht allein die Einheimischen, sondern auch die Fremden, unter diesen viele vom römischen Adel, welche wegen der verheerenden Ereignisse in Italien ihre Heimath verlassen hatten, blickten mit gespannter Erwartung auf die bevorstehende Versammlung hin. Auch von auswärts wurde diese Erwartung und Spannung gehegt. Am ersten Juni des Jahrs 411 sollte die Conferenz eröffnet werden.

Augustinus ward von hoher Freude bewegt. Jetzt endlich also sollte erfüllt werden, was er schon so lange sehnlich gewünscht hatte. Je mehr er von der Wahrheit der katholischen Sache erfüllt war, desto mehr auch hoffte er, daß eine Frucht des Friedens und des Segens von der Conferenz ausgehen werde.

Wesentlich werde diese Hoffnung unterstützt werden, wenn die Donatisten es empfänden, daß in Carthogo aus der katholischen Bevölkerung der einladende Geist der Liebe zu ihnen dringe. In einer Predigt, die er zu Carthago, um zur Friedensliebe und zum Gebet für den Frieden zu ermahmen, vor dem Beginn der Conferenz hielt, sagte er: „wer wahrhaft den Frieden lieb hat, liebt auch die Feinde des Friedens.“ Er machte aufmerksam darauf, daß es zur Zeit besser sei, die Gegner des Friedens durch Belehrung und Schweigen zu besänftigen, als sie durch Tadel aufzureizen. Er pries das himmlische Gut des Friedens, welches dem Besitzer, wenn derselbe es mittheile, nicht verringert sondern vergrößert werde, ähnlich dem Brode des Herrn, welches sich unter den Händen der ausspendenden Jünger vervielfältigt habe. Aber damit man anderen die Sehnsucht und Liebe zum Frieden mittheilen könne, müsse man selbst von der Friedensliebe begeistert sein. Daher die Worte: „wenn ihr andere zum Frieden hinziehen wollt, so habet ihr ihn zuerst und haltet zuerst ihn fest; in euch erglühe euer Besitz, um auch andere zu entflammen.“ In Ermahnungen spricht er sich dann darüber aus, wie die heilige Flamme der Friedensliebe sich zu den Donatisten hinbewegen werde. Er verlangt die Bethätigung christlicher und katholischer Sanftmuth. Das entzündete Auge müsse mit Vorsicht und Milde behandelt werden. „Niemand,“ sagt er, „fange Streit an, niemand wolle jetzt seinen Glauben mit Streit vertheidigen, damit nicht aus dem Streit ein Funke aufsprühe und denen, die Ursache suchen, Ursache gegeben werde. Du hörst eine Schmähung; dulde, beachte nicht, gehe darüber hinweg. Bedenke den Leidenden, auf dessen Heilung es ankommt. Sehet, wie freundlich die Aerzte gegen ihre Kranken sind, wenn sie dieselben einer schmerzhaften Behandlung unterwerfen müssen. Sie hören die Schmähung und bieten Heilmittel dar, und vergelten nicht Schmähung mit Schmähung. Seid geduldig! — Aber du sprichst: ich ertrage es nicht, daß er die Kirche lästert. — Doch die Kirche bittet dich es zu ertragen, daß er die Kirche lästert. — Er vergreift sich, sprichst du, an der Ehre meines Bischofs,

er beschuldigt meinen Bischof; und ich soll dazu schweigen? — Möge er beschuldigen! Du schweige dazu, nicht weil du die Beschuldigung anerkennst, sondern weil du sie erträgst. Dann thust du nach dem Wunsche deines Bischofs, wenn du jetzt dich nicht einmischest. Erkenne die Zeit und handle rathsam. Wie viele lästern deinen Gott! Du hörst es, hört er es denn nicht? Du weißt es, weiß er es denn nicht? Und dennoch, „er läßt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ Er zeigt seine Geduld und läßt die Offenbarung seiner Macht noch anstehen. So erkenne auch du die Zeit. — Und was soll ich denn thun? — Auch dir ist eine Mitwirkung zuertheilt. Begieb dich des Streitens, und wende dich hin zum Gebet. Wolle nicht den Schmähenden mit Schmähungen zurücktreiben, sondern bitte für ihn. Du möchtest zu ihm gegen ihn reden, rede zu Gott für ihn. Ich sage dir nicht, daß du schweigen sollst, aber dein Reden sei zu Gott, der auch dein schweigendes Reden und die Worte in deinem Herzen hört, während deine Lippen geschlossen bleiben. Deinem Gegner jedoch, der den Frieden nicht lieb hat, sondern streiten will, antworte friedsam: „was du auch sagen magst und wie sehr du mich auch hassen und verabscheuen magst, dennoch bist du mein Bruder. Was kannst du thun, um nicht mein Bruder zu sein? Mit Wille noder wider Willen, du bist mein Bruder.“ — Und jener: „woher, du Feind, bin ich dein Bruder?“ — „Sogar indem du dieses sagst, bist du mein Bruder.“ — Das scheint wunderbar! er haßt, verabscheuet, — und er ist ein Bruder? Willst du denn ihm glauben, der nicht weiß, was er redet, und dessen Genesung ich wünsche, auf daß er das Licht sehe und den Bruder anerkenne, — anstatt daß du dem Lichte glauben sollst? Laßt uns hören, was das Licht sagt. Lies den Propheten: „höret ihr, die ihr Gott fürchtet, das Wort des Herrn; sprechet zu denen, die euch hassen und verabscheuen: ihr seid unsre Brüder; auf daß der Name des Herrn gepriesen werde, jene aber vor Scham erröthen.“ Sprich also: mein Bruder, ob du mich auch hassest, ob du mich auch verabscheuest, dennoch bist du mein Bruder.

Ich erkenne bei dir das Zeichen meines Vaters, das Wort unsers Vaters. Du böser, streitsüchtiger Bruder, du bist mein Bruder. Denn du sprichst eben so wie ich: „unser Vater im Himmel.“ Wir sagen ein und dasselbe, warum sind wir denn nicht Eins? Bruder, ich bitte dich, erkenne was du mit mir sagst, und verdamme, was du gegen mich thust. Beachte die Worte deines Mundes. Höre nicht mich, sondern dich. Siehe, er selbst, zu welchem wir sprechen: „unser Vater im Himmel,“ er selbst, nicht ein Freund, nicht ein Nachbar, sondern er selbst, zu dem wir jenes sprechen, gebietet uns, daß wir Eins seien. Wir beide haben zu dem Vater eine Stimme, weshalb haben wir beide nicht einen Frieden? Solches saget feurig und milde. Saget es mit dem Feuer der Liebe, und bittet mit uns den Herrn. Ihn selbst, den Arzt, wollen wir bitten, fastend mit demüthigem Herzen, mit frommem Bekenntniß und mit brüderlicher Furcht. Dem Herrn wollen wir Frömmigkeit, den Brüdern Liebe weihen. Mögen unsre Almosen wachsen, auf daß unsre Gebete um so leichter erhöret werden ([1]).

Erhebend ist in diesen Worten die mit der Ueberzeugung von der Wahrheit der katholischen Sache sich vereinigende Friedensliebe, und es kann also nur zu Augustins Lobe gereichen, daß er bei solcher Macht der Ueberzeugung und der Liebe auf einen günstigen Erfolg zuversichtlicher hoffte, als eine objective Betrachtung der obwaltenden Verhältnisse es zuließ. Denn von einer solchen Betrachtung kann den Donatisten die gleiche Stärke der Ueberzeugung nicht abgesprochen werden. Auch kann ihnen von einer solchen Betrachtung nicht der Mangel an Friedensliebe vorgeworfen werden; denn ebenfalls sie waren bereit, auf der Grundlage ihrer Ueberzeugung die Hand zum Frieden darzubieten, wenn ihre Gegner zu ihnen übertreten wollten. Und was diese Grundlage der Ueberzeugung betrifft, so enthielt dieselbe nicht allein eine von der katholischen Auffassung sich entfernende Beurtheilung eines ehemaligen Bischofs zu Carthago,

---

([1]) serm. 357.

sondern sie ging auch auf Stellen der heiligen Schrift zurück, wurzelte in altkirchlichen Anschauungen und Handlungsweisen, und war durch Widerstand gegen Bedrückungen und Verfolgungen gehärtet. Gewaltthätigkeiten waren auf beiden Seiten vorgekommen, aber auf den Donatisten hatte der Druck des mit der Kirche verbündeten Staates gelastet. Durch ihre Geschichte hatten sie sich nach ihrer Ansicht Ansprüche auf den Ruhm des Märtyrerthums und auf die himmlische Siegespalme erworben. Es war nicht leicht für sie, ihren Standpunkt zu wechseln, von so vielen Erinnerungen, die ihnen ehrwürdig und heilig waren, sich zu trennen; Vorgänger zu verdammen, welche bis dahin von ihnen als Säulen der Kirche, Glaubenshelden und Märtyrer betrachtet wurden, und das, was sie selber gewirkt oder erlitten hatten, als Irrthum und Strafe des Irrthums anzusehen. Wenn denn auch in Marcellins Edicte die Verfügung, daß zunächst der ursprüngliche Zustand wiederherzustellen sei, es bezeichnet hatte, daß die Donatisten nicht mehr den Charakter einer verurtheilten und bestraften Parthei tragen, sondern in die kirchlichen Ehrenrechte wieder eingesetzt werden sollten; und wenn auch Augustinus darauf drang, daß fernerhin nicht mehr, um die Flamme des Streites anzufachen, die alten, in dem zweifelhaften Lichte der Verleugnung oder des Märtyrerthums dastehenden, Schatten des Cäcilian und Donatus heraufbeschworen würden, so ward doch dadurch den Donatisten die Versöhnung nicht wesentlich erleichtert, und man kann es ihnen von ihrem Standpunkte nicht verargen, daß sie den Gegnern, die nach angeblichen Gewaltsmaaßregeln jetzt die List der Verlockung und Unterredung einzuschlagen gedächten, mit geschlossenem Widerstande entgegentreten wollten.

Diese für den Erfolg der Conferenz ungünstige Stimmung der donatistischen Bischöfe wurde durch ein zweites Edict Marcellins noch gesteigert. Das erste Edict des Tribunen konnte eine versöhnlichere Stimme bei ihnen wecken, nicht so das zweite Edict, welches von Marcellin, kurz vor dem Beginn der Conferenz, als schon die Bischöfe sich in Carthago eingefunden hatten,

veröffentlicht ward. Dieses zweite Edict, das eigentliche Programm der Conferenz, weil es die Modalitäten derselben festsetzte, enthielt unter Anderem die Bestimmung, daß auf jeder Seite sieben Bevollmächtigte zu Wortführern gewählt werden sollten. Hierin lag nichts Auffälliges, denn die Wahl solcher Bevollmächtigten war durch das kaiserliche Rescript vorgezeichnet. Aber befremdend mußte es den Donatisten sein, daß der Tribun die Gesammtversammlungen der Bischöfe gar nicht sehen wollte. Nur die Wortführer, und außer ihnen von jeder Seite noch sieben Bischöfe, mit welchen die Wortführer in Berathung treten könnten, und endlich noch einige Bischöfe zur Beaufsichtigung der Protokolle, sollten vor ihm erscheinen. Im Uebrigen wurden die Bischöfe durch das Edict von jeder Theilnahme an den Verhandlungen ausgeschlossen. Daß gemäß dieser Anordnung sonstige Zuhörer noch weniger zugelassen werden konnten, war selbstverständlich. Als Grund ward angegeben, daß es der Stille und Abgeschlossenheit bei den Verhandlungen bedürfe. Dem entsprechend war auch der Ort der Versammlung gewählt, ein Saal der Gargilianischen Thermen, vermuthlich eine Oertlichkeit, die schon durch ihre Lage dem Andrange einer unberufenen Menge weniger zugänglich war.

Die katholischen Bischöfe erklärten sich in einem von Augustinus aufgesetzten Schreiben (¹) mit allen Anordnungen Marcellins einverstanden. Wahrscheinlich waren auch mit ihnen diese Anordnungen vorher berathen worden, und namentlich glauben wir, was die Einschränkung der Theilnehmer an den Verhandlungen und die Ausschließung der Oeffentlichkeit betrifft, die Ansicht und Berathung Augustins zu erkennen, der bei seiner öffentlichen Besprechung mit dem Fortunatus so widerwärtige Erfahrungen gemacht hatte. Aber die schau- und hörlustige Bevölkerung zu Carthago mußte durch die um die Conferenz gezogenen Schranken sich unangenehm berührt fühlen. Widersetzlichkeit konnte befürchtet werden. Marcellin hatte dies in seinem Edicte

(¹) ep. 128.

vorgesehen und eine Hindeutung auf mögliche Bestrafung einfliessen lassen, jedoch auch die Bischöfe ersucht, daß sie die Gemeinden zu einer ruhig abwartenden Haltung ermahnen möchten. Augustinus that dies in einer zweiten, unmittelbar vor der Conferenz gehaltenen Predigt, in welcher er, ähnlich wie in der früheren Predigt, aber auch auf die Hauptstreitpunkte eingehend, sich aussprach. Nachdem er seine Ermahnung mit den Worten beschlossen hat: „laßt uns jeglichen Aufruhr und jegliche Ursache zum Aufruhr meiden," fügt er im Sinn seiner Zuhörer hinzu: „aber wir sind voll gespannter Erwartung, was sollen denn wir thun? — und sagt darauf weiter: „wir verlangen auch von euch eine große Betheiligung. Wir wollen für euch reden, betet ihr für uns, und unterstützet eure Gebete, wie wir euch schon vorher ermahnt haben, mit Fasten und Almosen. Versehet eure Gebete mit diesen Flügeln, durch welche sie zu Gott emporsteigen. Wenn ihr dergestalt die Sache führet, so werdet ihr uns vielleicht nützlicher sein, als wir euch. Denn niemand von uns setzt bei dieser Disputation sein Vertrauen auf sich selber; auf Gott ruht unsre ganze Hoffnung (¹)." Auch Marcellin suchte auf seine Weise die Bevölkerung Carthagos zu gewinnen, und ihr für ihre getäuschte Erwartung einen Ersatz darzubieten. Er verhieß die sofortige Veröffentlichung der Protokolle, und bemerkte, daß er in dem gesammten carthagischen Volke, wie er dasselbe zum Zeugen seines Edicts mache, demnächst auch den Richter über die Ausführung des Edicts und über den zu fällenden Schiedsspruch anerkennen werde; eine Aeußerung, auf welche die Donatisten im Verlaufe der Conferenz öfter und nicht ohne Ironie zurückkamen.

Am unangenehmsten war den donatistischen Bischöfen diese Anordnung Marcellins deshalb, weil ihnen daran lag, durch ihre Anzahl ihre kirchliche Bedeutung und Machtstellung zu zeigen. Sofort denn auch richteten sie an den Tribunen eine Vorstellung. Sie seien nach Carthago vorgeladen, und sie seien erschienen;

(¹) serm. 358.

weder die Gebrechlichkeit des Alters noch die Beschwerlichkeit der Reise habe sie abgehalten, der Vorladung zu folgen; und jetzt, obgleich alle vorgeladen seien, solle nur mit wenigen der Termin abgehalten werden; dies sei der öffentlichen Sitte und Observanz entgegen. Sie trugen darauf an, daß ihre Zahl constatirt werde und beanspruchten für sich Alle die Theilnahme an der Verhandlung. Denn also gebühre es sich, daß in Gegenwart Aller von Einzelnen die Verantwortung gepflogen werde. Die katholischen Bischöfe wurden durch diese Erklärung beunruhigt, was sie auch dem Tribunen in einem Schreiben aussprachen (1). Indessen gaben sie schließlich, um größerem Zwiespalte vorzubeugen, ihre Zustimmung zu der von den Donatisten gestellten Forderung, es jedoch dabei ausbedingend, daß aus ihnen selbst nur die Bevollmächtigten, die nach Maaßgabe des zweiten Edicts gewählt seien, zu den Conferenzverhandlungen zu erscheinen hätten, damit, wenn durch die Menge der Anwesenden die Conferenz behindert werde, die Schuld hiervon lediglich auf die Donatisten falle. Diese Bedingung annehmend, willfahrte der Tribun auf Grund des katholischen Gutachtens dem Verlangen der Gegenparthei.

Der erste Juni war zur Eröffnung der Verhandlungen bestimmt. Umgeben von einem glänzenden Offizium, war der Tribun bereit die Bischöfe zu empfangen (2). Die sämmtlichen donatistischen Bischöfe, von katholischer Seite aber nur die Bevollmächtigten, traten in den Conferenzsaal der Gargilianischen Thermen. Marcellinus begrüßte die Versammlung mit Ehrerbietung. „Zwar," begann er, „wünschte ich, daß eine so große Menge heiliger Männer, welche der Religion des einigen Christus angehören, durch keine Uneinigkeit von einander getrennt sein möchte; da es aber unzweifelhaft ist, daß Gott nunmehr dasjenige, was der alte Feind der Wahrheit so lange ausgesäet hat,

(1) ep. 129.

(2) Die nachfolgende Darstellung ist vorzüglich aus den Acten der Conferenz und aus Augustins breviculus geschöpft.

verbessern will, damit die wahre Religion nicht länger durch ihren Streit den Heiden ein Schauspiel darbiete, so möge zunächst die Verlesung des kaiserlichen Befehls erfolgen, auf daß es allen bemerklich gemacht werde, — was ihnen freilich schon ohnehin bekannt genug ist, — in welcher Art und Weise die Cognition vorzunehmen sei; wobei ich allerdings anerkennen muß, daß es mein Verdienst übersteigt, ein Richter zwischen solchen zu sein, von welchen mir vielmehr gebührte gerichtet zu werden." Die Verlesung geschah. Daran schloß sich die Vorlesung der beiden Edicte. Als das erste Edict vorgelesen war, forderte der Tribun dazu auf, daß wenn in Gemäßheit seines Anerbietens noch ein zweiter Richter von den Donatisten gewählt worden sei, derselbe jetzt hereintreten möge. Petilian gab die schneidende Antwort: „es geziemt uns nicht, einen zweiten Richter zu wählen, da wir um den ersten Richter nicht gebeten haben." Die Verlesung ging weiter. Nach den Edicten wurden die Schreiben der beiden Partheien an den Tribunen vorgelesen. Auch das Mandat, welches die katholischen Bischöfe den von ihnen bevollmächtigten Wortführern ertheilt hatten, ward vorgelesen.

Schon waren bedenkliche Zwischenbemerkungen der Donatisten laut geworden. Sie behaupteten, daß, obgleich sie rechtzeitig sich in Carthago eingefunden hätten, dennoch der, zur Abhörung der Partheien festgesetzte Termin verstrichen, und demgemäß die klagende Parthei, — nämlich die katholische, — mit ihrer Klage zu präcludiren sei. Sie verlangten ferner bestimmte Auskunft und Entscheidung darüber, ob es sich gegenwärtig um eine Vernehmung vor einem juristischen Forum handle, oder ob eine bischöfliche Besprechung über Angelegenheiten des Glaubens beabsichtigt werde. Als dann das Mandat der katholischen Bischöfe an die von ihnen bevollmächtigten Wortführer vorgelesen war, forderten die donatistischen Bischöfe die persönliche Recognition der Mandanten. Auf die katholischen Bischöfe mußte die schroffe Haltung verletzend einwirken. Sie hatten ihren Gegnern das freundlichste Entgegenkommen gezeigt; sie hatten von denselben

wiederholt „als von ihren Brüdern" gesprochen; sie hatten in ihrem ersten Schreiben an den Tribunen erklärt, daß sie, falls sie aus dem Worte Gottes widerlegt werden sollten, unter Verzichtleistung auf die bischöfliche Würde zur Gegenparthei überzutreten bereit seien; falls aber ihnen der Sieg verbliebe, seien sie erbötig, mit den alsdann zu ihnen übertretenden donatistischen Bischöfen die Bischofssitze zu theilen, so lange, bis nach dem Ableben des einen Bischofs der überlebende Bischof der alleinige Inhaber der Diöcese werde; wenn jedoch eine Diöcese nicht unter zweien Bischöfen stehen wolle, so solle von beiden dem Amte entsagt werden und eine Neuwahl stattfinden. Das erste Anerbieten war freilich nur in so fern, als es die Stärke der Ueberzeugung aussprach, von Werth, denn daß jenes Opfer, welches sie anboten, werde gefordert werden, konnten die katholischen Bischöfe im geringsten nicht erwarten. Von größerer Bedeutung war das zweite Anerbieten, um so mehr, als es nicht allein ein Zugeständniß, ohne welches auf eine mögliche Wiederherstellung des Kirchenfriedens nicht gehofft werden konnte, sondern auch eine Zuwilligung der Liebe war.

Aber das freundliche Entgegenkommen der katholischen Bischöfe blieb ohne Erwiederung. Die donatistischen Bischöfe verharrten in ihrer strengen Zurückhaltung. Als ihnen, nachdem sie die persönliche Recognition der katholischen Mandanten gefordert hatten, der Tribun zu bedenken gab, daß sie doch unmöglich eine Fälschung der Unterschriften annehmen könnten, machte dies auf sie keinen Eindruck. Sie bestanden auf ihrer Forderung, und es mußte endlich derselben nachgegeben werden. So standen denn nahe an dreihundert Bischöfe auf jeder Seite einander gegenüber; die Donatisten mit dem Selbstbewußtsein, der von der Welt sich unbefleckt erhaltenden und durch Märtyrerthum sich bewährenden Gemeinde des Herrn anzugehören, die Katholischen mit der Ueberzeugung, daß nicht bei ihren Gegnern, sondern bei ihnen, die das Zeugniß der göttlichen Verheißungen und der weltüberwindenden Macht des Evangeliums für sich hätten, die wahre Kirche vorhanden sei. Viele Blicke mochten

hier zum erstenmal einander begegnen und persönliche Eindrücke mit den Erinnerungen aus der Geschichte des Kirchenstreites vereinigen. Da waren die Häupter der Partheien, Aurelius von Carthago auf der einen Seite und Primianus von Carthago auf der andern Seite. Da stand, unter so vielen im Kirchendienste und in kirchlichen Kämpfen ergrauten Männern, auf der Seite der Donatisten im höchsten Greisenalter der Primas Januarius von Casä Nigrä, und ihm gegenüber der Greis Silvanus, katholischer Primas von Numidien. Da befanden sich Bischöfe, die als Säulen ihrer Partheien betrachtet wurden, auf der katholischen Seite Augustinus und Alypius, neben ihnen, in jüngeren Jahren sich anschließend, aber mit dem Ruhm der unter Todesgefahren bewährten Treue geschmückt, Possidius; und dagegen auf der Seite der Donatisten als einer ihrer tüchtigsten Sprecher Emeritus von Cäsarea, auf welchen Augustinus einst umsonst eine Einwirkung versucht hatte, und vor allen Petilianus, am meisten von der Gegenparthei gefürchtet und von dem Tribunen vorsichtig geschont, wenn auch als Dogmatiker an Augustinus nicht hinanreichend, doch an schneidender Schärfe und juristischer Gewandtheit wohl den sämmtlichen übrigen Bischöfen überlegen, stets bereit, das Wort zu ergreifen, wenn durch die Disputation seine Parthei in bedrängte Lage gerieth. Die Recognition der katholischen Bischöfe ward vorgenommen; aber auch diese waren endlich gereizt worden, und so forderten sie denn, nachdem noch ein kurzes Mandat der donatistischen Bischöfe, durch welches sie ihrerseits die Sprecher bestimmt hatten, vorgelesen war, daß die Mandanten persönlich ihre Unterschriften anerkennen sollten.

Unter solchen Präliminarien verging die erste Conferenz. Nichts zur Sache selbst Gehöriges war verhandelt worden. Die Hoffnungen der katholischen Bischöfe wurden für dieses Mal getäuscht. Aber bereits elf Stunden des Tages waren verstrichen, und die Conferenz mußte abgebrochen werden. Am dritten Tage, nachdem inzwischen die beglaubigten Abschriften der Acten angefertigt seien, sollte sie fortgesetzt werden. Schon bei der ersten

Conferenz hatte Marcellinus die Gelegenheit ersehen, um die Bischöfe einzuladen, daß sie sich setzen möchten, denn es sei ihm peinlich, daß, „während so viele ehrwürdige Männer stehend verhandelten," er allein sitzend die Verhandlungen leiten solle. Petilianus indessen hatte, zwar mit verbindlichen Worten, aber doch auch in diese eine tiefe Bitterkeit legend, erwidert: „wir sagen dir unsern Dank, weil du wohlverdienten Männern und hochbejahrten Priestern, die mit der Siegespalme so vieler Verfolgungen geschmückt sind, diese Gunst erweisen willst, daß sich das ehrwürdige, durch seine Jahre und Verdienste gezierte Greisenalter sitzend erquicke, und nicht auch noch die Anstrengung des Stehens den geringen Kräften der Greise beschwerlich falle. Da aber der Herr die Kraft darreicht und sogar das Greisenalter stärkt, so schämen und scheuen wir uns nicht, während du sitzest, vor dir zu stehen. Denn auch Christus, unser Herr, hat sich nicht geweigert vor dem Langpfleger zu stehen; um wie viel weniger dürfen wir uns dessen weigern, wenngleich du nach deiner Ehrerbietung und Güte uns eine solche Gunst darbietest, welche der Herr dir mit gebührendem Lohn reichlich vergelten wolle." Als nun am dritten Tage die Abgeordneten erschienen waren, unter ihnen auf katholischer Seite Aurelius, Augustinus, Alypius und Possidius, und auf donatistischer Seite Primianus, Petilianus und Emeritus, wiederholte Marcellin sein Anerbieten. Petilian erwiderte: „was in der ersten Gerichtsverhandlung nicht geschehen ist, das wagen wir jetzt nicht zu thun." Marcellin erneuerte nochmals seine Bitte, aber Petilian entgegnete: „in der Abwesenheit unserer Väter setzen wir uns nicht, zumal uns in dem göttlichen Gesetze das Beisammensitzen mit solchen Widersachern verboten ist." Marcellin antwortete, daß auch er dann stehend die Verhandlungen leiten werde. Er stand von seinem Sitze auf, auch die katholischen Bischöfe erhoben sich, und auf den Wink des Tribunen ward der für den Richter bestimmte Sessel entfernt. Diese Eingangsscene war freilich von übler Vorbedeutung für den Fortgang der Conferenz und der Verlauf war auch eben so kurz als unbefriedigend. Die donatistischen Bischöfe

hatten am Tage zuvor bei dem Tribunen darauf angetragen, daß ihnen das von der Gegenparthei ausgestellte Mandat, welches die Streitpunkte eingehend beleuchtete und eine ausführlich anweisende Instruction enthielt, zu ihrer Information abschriftlich mitgetheilt werde, und es war ihrem Gesuche gewillfahrt. Jetzt beanspruchten sie aber auch noch, daß ihnen, bevor sie auf eine zweite Conferenz sich einlassen könnten, die Acten der ersten Conferenz vorgelegt sein müßten. Diese Acten waren jedoch wegen der Kürze der Zeit nicht allein noch nicht veröffentlicht, sondern sogar auch noch nicht vollständig aus dem Protokolle abgeschrieben worden. Vergebens suchte Marcellinus jene Beanspruchung als eine unberechtigte nachzuweisen, vergebens gaben einige katholische Bischöfe ihren Unwillen über die abermals von den Gegnern beabsichtigte Verzögerung zu erkennen; die Donatisten beharrten auf ihrer Forderung, und drangen, da endlich auch Augustinus sich ins Mittel legte und zum Nachgeben rieth, mit ihrer Forderung durch. Die Versammlung trennte sich mit dem Uebereinkommen, daß nach einer Woche die dritte Conferenz stattfinden solle.

Als die beiderseitigen Bischöfe zum drittenmal vor dem Tribunal erschienen waren, ließ sich endlich erwarten, daß nunmehr alle Vorfragen beseitigt seien und zur Verhandlung der Sache selbst geschritten werden könne. Ungeduldig verlangten einzelne von den katholischen Bischöfen, daß sofort der Kernpunkt der Streitsache erörtert werde. Die Donatisten jedoch, davon ausgehend, daß es sich um eine gerichtliche Vernehmung handle und ein Gerichtstermin abgehalten werden solle, verlangten zunächst, daß festgestellt werde, welche von den beiden Partheien provocirt habe. Jetzt ergriff Augustinus das Wort. In dem Wunsche, neues zweckloses Hin- und Herreden zu beseitigen, erklärte er wiederholt, daß, wie auch aus dem kaiserlichen Rescripte hervorgehe, katholischerseits um die Conferenz gebeten sei. Aber grade auf eine solche Antwort warteten die donatistischen Bischöfe, um sofort die Forderung anzuschließen, daß ihnen die Petition oder das mit der Petition übereinstimmende Mandat nebst den Namen

der Petitoren mitgetheilt werde, damit sie alsdann sich verantworten könnten. Auf diese Forderung wollten die katholischen Bischöfe durchaus nicht eingehen; ob nur, um neue Ausflüchte der Donatisten zu vermeiden, — welchen Grund Augustinus später angab, — oder auch noch aus anderweitigen Gründen, muß dahingestellt bleiben. Aber in eine bedrängte Lage sahen sie sich versetzt, und wir können nicht umhin, die Forderung der Donatisten als eine berechtigte anzuerkennen. Denn wenn es sich um eine Rechtssache handelte, und die Petition das Fundament der gerichtlichen Anklage war, so konnten die Provocirten allerdings verlangen, daß ihnen die Petition, oder mit anderem Worte die Anklage, welche das Fundament der gerichtlichen Vernehmung zu bilden hatte, nebst den Namen der Petitoren bekannt gemacht werde.

Auch der Tribun befand sich in Verlegenheit, und fast hatte er schon den Donatisten nachgegeben, als sich plötzlich ein Ausweg anzeigte. Es ward nämlich katholischerseits erwähnt, daß nicht einseitig von den Katholischen, sondern ebenfalls von den Donatisten bei dem Comitat zu Ravenna, und zwar schon vor der katholischen Petition, auf eine Conferenz angetragen sei, wie solches aus den zur Stelle gebrachten Acten sich erweisen lasse. An diesen vorangegangenen Antrag habe sich erst die katholische Petition angeschlossen, deren Absicht dahin gehe, daß den Katholischen Gelegenheit gegeben werde, die ihnen von ihren Gegnern gemachten Vorwürfe zu entkräften. Marcellinus ergriff diesen Ausweg, um zuvörderst die Verlesung jener angeblich früheren Acten anzuordnen, und fällte dabei die Sentenz, daß, wenn beide Theile um eine Conferenz gebeten hätten, nicht derjenige Theil, welcher Vorwürfe widerlegen, sondern derjenige Theil, welcher Vorwürfe erheben wolle, für den Provocanten zu erachten sei. Ein Verfahren, gegen welches das Rechtsbewußtsein sich auflehnt. Vorwürfe wurden den Donatisten ebensowohl von den Katholischen, als diesen von jenen gemacht. Das kaiserliche Rescript aber hatte in Folge der katholischen Petition den Zusammentritt der Conferenz verfügt, und die Petition oder das die Petition

enthaltende Mandat mußte gerechterweise als die Provocation betrachtet, und der Gegenparthei zunächst bekannt gemacht werden. Aber Marcellin ergriff den dargebotenen Ausweg, und beharrte bei der Entscheidung, daß jene angeblich früheren Acten vorgelesen werden sollten. Ihm ward darauf seitens der Donatisten geantwortet, daß von ihnen noch wieder ältere Acten, aus welchen hervorgehe, daß die Gegenparthei der provocirende Theil sei, beigebracht werden könnten. Aber die Katholischen beriefen sich auf noch weit frühere Acten. Denn die Donatisten seien es zuerst gewesen, die eine Klage an den Kaiser Constantin eingereicht hätten, und also aus den Anfängen des Kirchenstreits müsse die Frage nach dem Provocanten und Provocaten ausgemittelt werden.

Marcellinus ging auch hierauf ein. Sonderbar genug sollte die Beantwortung einer Frage der Gegenwart aus einer um hundert Jahre zurückliegenden Vergangenheit entnommen werden. Umsonst machte Petilian auf dieses seltsame Verfahren aufmerksam, und beklagte sich bitter darüber, daß durch ein solches Spiel die Rolle der Petitoren gewechselt werden solle; umsonst kam er wieder auf die Forderung zurück, daß festgesetzt werde, ob es sich um eine gerichtliche Vernehmung oder um eine dogmatische Conferenz handle, und für den ersteren Fall auf die Behauptung, daß der gesetzliche Termin bereits verstrichen sei; den Vorwurf, daß er ja bereits dem Termin zugestimmt habe, mit der Bemerkung zurückweisend, daß er bei seinem Zugeständniß verbleiben würde, wenn die Gegner bei ihrem Zugeständniß, — daß nämlich sie die Petitoren seien, — verblieben wären. Den Donatisten aber war die unerwartete und allerdings auffällige Wendung der Conferenz höchst unangenehm. Sie wollten sich nicht aus der Stellung der Angeklagten in die ungünstigere Stellung der Kläger hineindrängen lassen. Deshalb suchten sie abzulenken. Was denn auch eigentlich, bemerkte Emeritus, eine Verhandlung über die Schuld oder Unschuld Cäcilians hier solle, da die Gegner erklärt hätten, daß die Entscheidung dieser Frage für sie gleichgültig sei? möge daher das Schreiben verlesen

werden, welches in Erwiderung auf das von den Gegnern ertheilte Mandat verfaßt worden sei. Aus einem Rechtsbedenken schien Marcellin anfangs die Vorlesung verweigern zu wollen, alsbald aber gab er nach, und Augustinus, der sehnlichst darauf harrte, daß endlich in die Sache selbst eingegangen werde, unterstützte den Antrag der Donatisten.

Nämlich das Mandat, durch welches die Donatisten die Sprecher der Conferenz bevollmächtigt hatten, war in den kürzesten Ausdrücken abgefaßt gewesen, wogegen das katholische Mandat eine ins Einzelne gehende und ausführliche Instruction enthielt. Eine Abschrift dieses Mandats hatten die Donatisten sich ausgebeten und erhalten, und sie hatten davon Veranlassung genommen, eine Erwiderung an den Tribunen zu richten, deren Aufnahme unter die Acten und Vorlesung sie jetzt forderten. Sie wollten das sorgfältig erwogene und ausgearbeitete Zeugniß der Katholischen nicht ohne ein entsprechendes Gegenzeugniß lassen, besonders auch deshalb nicht, weil die Veröffentlichung der Acten geschehen sollte. Ueber einzelne Punkte des katholischen Mandats hinweggehend, hatten sie namentlich die Behauptungen zu widerlegen gesucht, daß während der irdischen Entwickelung der Kirche keine äußerliche Scheidung der treuen Mitglieder von den unwürdigen Mitgliedern eintreten solle, und daß die Sakramente, auch wenn dieselben von unwürdigen Priestern administrirt würden, keine Entweihung erleiden könnten. Die bezüglichen Stellen der heiligen Schrift waren geschickt ausgewählt. Wenn in dem katholischen Mandate aus dem Leben der Propheten und Apostel, die mit den unwürdigen Mitgliedern des Reiches Gottes äußerlich die Gemeinschaft fortgesetzt hätten, und sogar aus dem Leben des Herrn, der den Judas unter den Aposteln geduldet habe, der Nachweis unternommen ward, daß die Kirche auf Erden nicht ihre unwürdigen Mitglieder von sich auszustoßen habe, so suchten die Donatisten das Gegentheil zu erweisen. Nicht hätten die Propheten und Apostel mit den Unwürdigen die religiöse Gemeinschaft fortgesetzt, sondern nur den äußeren Lebensverkehr unterhalten; und den Judas betreffend,

der seinen Abfall den Aposteln verborgen habe, aber auch sofort nach der Entdeckung seines Verraths aus dem apostolischen Kreise geschieden sei, habe der Herr den Seinen an diesem Beispiele die Lehre vorgehalten, daß die Fortsetzung der Gemeinschaft mit solchen unwürdigen Mitgliedern, die nicht offenkundig böse seien, keine Gefahr bringe, daß dagegen aber auch die Ausscheidung der offenkundig bösen Mitglieder sofort zu geschehen habe. Die Katholischen hatten unter anderem für ihre Lehre die Gleichnisse von dem Unkraut zwischen dem Weizen und von dem Fischernetze geltend gemacht. Die Donatisten dagegen behaupteten, daß sich das erstere Gleichniß gar nicht auf ein innerhalb der Kirche bestehendes Verhältniß, sondern auf das Verhältniß zwischen Kirche und Welt beziehe, und daß in dem letzteren Gleichnisse nur die Lehre ausgesprochen sei, daß der Herr selbst endlich die nicht offenkundig bösen Mitglieder seines Reiches, deren schlechte Beschaffenheit in dem Fischernetze nicht wahrgenommen werden konnte, ausscheiden und verwerfen werde. Ueber die vielen Schriftstellen, aus welchen in dem katholischen Mandate die Ausbreitung der Kirche gegen die Donatisten geltend gemacht werden sollte, ging die Gegenschrift mit der kurzen Bemerkung hinweg, daß die Widersacher jene Stellen angeführt hätten, um sich selbst zu rühmen. Gegenüber der katholischen Lehre von der Objectivität der Taufe beriefen sich die Donatisten auf die Aussprüche ihrer „Väter und Märtyrer." Ueber die Erwiderung, daß sie doch die von Maximianisten vollzogene Taufe anerkannt hätten, gingen sie hinweg. Dagegen wiesen sie die Erwiderung zurück, daß sie, wenn sie über Verfolgungen klagen wollten, sich selbst anklagen müßten, weil sie gegen die Maximianisten verfolgend aufgetreten seien. Es sei von ihnen, behaupteten sie, gegen die Maximianisten weder Verfolgung noch Glaubenszwang ausgeübt worden, sondern nur widerrechtliches Besitzthum sei denselben auf gesetzlichem Wege abgesprochen und entzogen worden; und mit diesem Verfahren dürfe die schmachvolle Ungerechtigkeit und Grausamkeit der Widersacher nicht in Vergleich gebracht werden. Die geschichtlichen Begebenheiten,

von welchen die Kirchenspaltung ihren Ausgang genommen hatte, wurden in dem donatistischen Memorial nicht weiter erwähnt.

Als dasselbe verlesen war, brach Augustinus in die Worte aus: „Möchten unsere Brüder, die uns gegenüberstehen, dieses Schreiben doch vor allen jenen Einreden, durch welche sie uns bis jetzt hinhielten, vorgebracht haben, damit wir schon früher über die Sache der Kirche hätten verhandeln können!" Diese Verhandlung nahm denn nun auch sofort ihren Anfang, und erstreckte sich, wenngleich unter Abschweifungen, Unterbrechungen und Wiederholungen, auf die Frage, ob die Kirchengemeinschaft mit den unwürdigen Mitgliedern der Kirche fortzusetzen oder abzubrechen sei. Noch hatte keine von den beiden Partheien auf das letzte Wort verzichtet, als der Tribun erklärte, daß er über diese Frage genug gehört habe und in dem schließlichen Erkenntnisse seine Entscheidung aussprechen werde; möge denn jetzt die Verhandlung über die geschichtliche Veranlassung der Kirchenspaltung folgen. „Wie willst du," antworteten die Donatisten aus ihrem Gesichtspunkte der von dem Staate unabhängigen Kirche, „über Priester urtheilen, wenn du nicht Christus bist? Dem Richterspruch Christi muß hierüber die Entscheidung vorbehalten bleiben." Marcellinus, die Entgegnung aber nicht weiter beachtend, forderte, daß nunmehr die von den Partheien zur Stelle gebrachten und auf den Ursprung des Kirchenstreites bezüglichen Documente vorgelesen würden. Von katholischer Seite wurden zwei Berichte des Proconsuls Anulinus an den Kaiser Constantin verlesen. Unter diesen Berichten war besonders der erstere von Bedeutung, weil aus demselben hervorzugehen schien, daß es die Donatisten gewesen seien, welche die fragliche Sache bei dem Kaiser anhängig gemacht hätten. Ferner ward der Urtheilsspruch des römischen Bischofes Melchiades vorgelesen, zum Nachweis, daß sich Cäcilian vor den verordneten bischöflichen Commissarien gerechtfertigt habe. Endlich wurden auch noch die Acten der Synode zu Cirta vorgelesen, zum Nachweis, daß die Donatisten von dem Vorwurfe des Glaubensverrathes,

den sie gegen die Katholischen geltend zu machen suchten, nicht frei seien.

Dieser Anschuldigung stellten die Donatisten die Behauptung entgegen, daß die Acten jener angeblichen Synode untergeschoben seien. Allerdings muß der Inhalt der Acten einen Zweifel an der Echtheit derselben erwecken. Aber freilich die Gründe, aus welchen die Donatisten die Unechtheit zu erweisen suchten, daß nämlich die Synode durch die in den Acten enthaltene, der kirchlichen Sitte widersprechende Zeitbestimmung verdächtig werde, und auch in der Zeit der Verfolgung, in welche sie laut jener Zeitangabe falle, gar nicht habe stattfinden können, waren unzureichend und widerlegbar. Die Documente, welche von den Donatisten zur Verlesung eingereicht wurden, bestanden hauptsächlich in dem Briefwechsel des Mensurius und Secundus, und in den Acten jenes Concils zu Carthago, durch welches Cäcilian verdammt war. Aber der Briefwechsel war etwas Nebensächliches, und das Urtheil des carthagischen Concils war bei der späteren Untersuchung von der römischen Synode verworfen worden. Indem die Katholischen sich hierauf beriefen, unterließen sie nicht, die bezügliche Parallele aus den maximianistischen Streitigkeiten anzuführen. „Die Person präjudicirt nicht der Person, noch die Sache der Sache," erwiderten die Donatisten; eine Antwort, welche späterhin oftmals den Donatisten entgegen gehalten ward, um ihnen zu zeigen, daß sie von der Sache Cäcilians die Sache der Kirche nicht abhängig machen könnten. Vergebens suchten sie endlich noch den Beweis zu führen, daß auch Melchiades von dem Vorwurfe des Glaubensverrathes betroffen werde, und daß Constantin in der Folgezeit von der Entscheidung der römischen Synode zurückgetreten sei.

So waren denn nach und nach alle Punkte, auf welche es ankam, zur Verhandlung gelangt. Es wurde nichts Neues mehr vorgebracht. Die Conferenz bewegte sich zuletzt in Wiederholungen, die um so ermüdender sein mußten, als von allen Seiten bereits ein ungeheures Maaß von Arbeitskraft aufgewendet war. Schon war die Nacht hereingebrochen. Da erklärte der Tribun die

Verhandlungen für geschlossen, und ersuchte die Partheien, einstweilen den Conferenzsaal zu verlassen, damit er das Urtheil niederschreiben und ihnen demnächst bekannt machen könne.

Das Urtheil gab, wie von vornherein zu erwarten war, den Katholischen in allen Punkten Recht, und verhängte Strafe über die Donatisten, wenn sie auch jetzt noch, nachdem ihnen ihre Behauptungen auf der Conferenz auf das Einleuchtendste als irrthümlich nachgewiesen seien, bei denselben beharren würden. Die Kirchen, welche ihnen noch aus Nachsicht belassen seien, sollten ihnen entzogen werden; ihre Zusammenkünfte sollten unterdrückt werden. Allen obrigkeitlichen Behörden und Beamten ward, unter Androhung von Amtsentsetzung und sonstiger persönlicher Strafe, die Vollstreckung dieser Bestimmungen zur Pflicht gemacht. Insonders ward auch noch gegen diejenigen Grundbesitzer, welche fernerhin auf ihren Besitzungen das Treiben der Circumcellionen gestatten würden, die Confiscation der betreffenden Grundstücke verfügt. Uebrigens wurde den zur Conferenz erschienenen donatistischen Bischöfen, gemäß der ihnen im Voraus gemachten Zusicherung, die unbehinderte Rückkehr in ihre Diöcesen von neuem zugesagt, und ihnen zugleich ausgesprochen, daß jenes entgegenkommende Anerbieten, mit welchem sie vor dem Beginn der Conferenz von den katholischen Bischöfen zur Kirchengemeinschaft eingeladen seien, auch jetzt noch ungeschmälert dargeboten werde.

Wenn wir nun noch einen Rückblick auf die Conferenz werfen, so scheint es uns, daß vom formellen Rechtsstandpunkte den Donatisten kein unpartheiisches Gehör zu Theil geworden sei. Auch müssen wir urtheilen, daß die Fragen, um welche es sich handelte, nicht von solcher Art waren, daß durch objectiv zwingende Gründe die eine oder die andere Parthei sich hätte für besiegt erklären müssen. Aber allerdings mußte einem unbefangenen subjectiven Wahrheitsbewußtsein bei vorurtheilsfreier Prüfung der Verhandlungen einleuchten, daß nicht von den Donatisten, sondern von der katholischen Kirche die richtige dogmatische und geschichtliche Auffassung gehegt werde; dasselbe, was Augu-

stinus schon vorher durch Schriften und Vorträge so vielfach anschaulich gemacht hatte. In einem Punkte jedoch verdienen die Donatisten Anerkennung, nämlich in ihrem Bestreben, die Kirche nicht zu einer Staatsanstalt werden zu lassen. Ueber die bedauerlichen Zwangsmaaßregeln, die zur vermeintlichen Förderung kirchlicher Zwecke angeordnet wurden, haben wir uns bereits ausgesprochen. Die Anordnung solcher Maaßregeln aber beruhte auf der Stellung, welche die römischen Kaiser, seitdem sie sich zum Christenthum bekannten, sich zur Kirche gegeben hatten. Das Verhältniß der versammelten afrikanischen Bischöfe zu Marcellin war in der That ein sehr demüthigendes. Wenn zum Beispeil am dritten Conferenztage ein Beamter des Offiziums dem Tribunen die Meldung machte: „die Partheien sind vor der Thür, wenn du befiehlst, so werden sie hereingelassen werden;" und der Tribun antwortete: „sie sollen kommen;" oder wenn er am Schluß der Conferenz zu den versammelten Vätern der afrikanischen Kirche sagte: „geht jetzt gefälligst hinaus, damit über alles Verhandelte die vollständige Entscheidung niedergeschrieben werden kann;" eine Entscheidung, welche sich nicht allein auf Thatsachen, deren Ermittelung allerdings auf gerichtlichem Wege stattfinden konnte, sondern auch auf dogmatische Auffassungen bezog; so erhellt die unwürdige Stellung, in welche die Bischöfe einer großen Kirchenprovinz gegenüber einem Tribunen und Notar gekommen waren. Die katholischen Bischöfe redeten in ihren Schreiben an den Tribunen diesen als „Sohn" an; und der Sohn richtete in Sachen, welche die Kirche betrafen, über die Väter! Seitdem der römische Staat den Charakter eines christlichen Staates angenommen hatte, legte sich auf die Kirche das bevormundende und gebietende Joch des Staates. Wenn die Kaiser von ihren die Kirche betreffenden Verfügungen als von „göttlichen Orakeln" sprachen, oder wenn die Dogmen der Kirche durch Tribunen und Notare „von Rechtswegen" festgesetzt werden konnten, so war die Kirche in eine ihrem Wesen widerstreitende Abhängigkeit vom Staate getreten, und das in dem Apostolat wurzelnde episkopale Kirchenregiment,

unter welchem die Kirche in den drei ersten Jahrhunderten herangewachsen war, aus der ihm gebührenden Stelle verdrängt. Nicht die Donatisten trugen die Schuld, daß die Kirche in solche Mißlage gekommen war; denn wenn auch nicht mit völliger Consequenz, erhoben sie doch im Allgemeinen kräftig und kühn ihre Stimme für die Selbstständigkeit der Kirche. Schon damals, obgleich vom Staate mit Ehrfurcht gehegt, erfuhr die Kirche die Nachtheile ihrer Abhängigkeit vom Staate. Aus der Geschichte der folgenden Zeiten sind sowohl die Verwickelungen erkennbar, die fernerhin aus dieser Abhängigkeit hervorgingen, als auch die Bestrebungen der Kirche, sich einer solchen Abhängigkeit zu entziehen, bis endlich nach sechs Jahrhunderten der siebente Gregor ein weiteres folgenschweres Wort über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat aussprach, noch nicht das letzte Wort, welches über dieses große Verhältniß gesprochen werden sollte.

Die Conferenz zu Carthago ward von größter Bedeutung für die Geschichte des Kirchenstreites, und hat zum Untergange der Donatisten wesentlich beigetragen. Zwar stand nicht zu erwarten, daß alsbald nach der richterlichen Entscheidung die verurtheilte Parthei freiwillig und vollständig ihren Beitritt zur katholischen Kirche erklären werde, und eben so wenig konnten bei einer so weit verbreiteten Spaltung die aufs Neue angeordneten Zwangsmittel eine baldige Wiederherstellung der Union bewirken, aber große Verluste zog doch die Conferenz den Donatisten zu [1]. Der Urtheilsspruch in Verbindung mit der Veröffentlichung der Conferenzprotokolle veranlaßte gewiß viele Donatisten, die keine Fanatiker waren, sondern die Kirchenspaltung beklagt und deren Beseitigung ersehnt hatten, zum Beitritt zur Kirchengemeinschaft. Denn obgleich Marcellins kirchlicher Standpunkt bekannt war, so konnte doch bei ihm — wie er dies ja auch feierlich verheißen hatte, — eine unpartheiische Rechtsauffassung der Streitfragen erwartet werden. Die von ihm ge-

---

[1] Possidius, c. 13.

fällte Sentenz war also ein Zeugniß, daß die donatistischen Bischöfe ihre Sache nicht zu erweisen vermocht hatten. Mit dieser Voraussetzung stimmten im Ganzen die Protokolle überein. Jene Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, bei welcher der donatistische Standpunkt die meisten Sympathieen im Anspruch nimmt, lag ohne Zweifel vielen Donatisten fern, und im Uebrigen mußte sich einer unbefangenen Prüfung wohl die Ansicht mittheilen, daß die von den donatistischen Bischöfen gegebene dogmatische und geschichtliche Begründung unzureichend sei. Unter diesen Umständen mußte ebenfalls die Aussicht auf die angedrohten Strafen und auf ein so zweideutiges Märtyrerthum dem Abfall von der donatistischen Sache großen Vorschub leisten (1).

Die katholischen Bischöfe bemühten sich aus den Ergebnissen der Conferenz den entsprechenden Nutzen für die Kirche zu ziehen. Besonders that dies Augustinus. Die Veröffentlichung der Conferenzprotokolle hatte zwar stattgefunden, aber dieselben waren so massenhaft, enthielten eine so schwerfällige und schwierige Sprache, und erforderten zu ihrem Verständniß bei den vielen Wiederholungen, Abschweifungen und juristischen Ausflüchten oder Kunstgriffen einen solchen Grad von Aufmerksamkeit und Bildung, daß sie nur wenig gelesen wurden und auch dann wohl, wenn sie noch leichter zugänglich gewesen wären, als sie es eben wegen ihres Umfanges sein konnten, nicht viele Leser gefunden hätten (2). Es war also wünschenswerth, daß der Inhalt der Protokolle durch einen übersichtlichen Auszug und eine die Hauptpunkte beleuchtende Darstellung populär gemacht würde. Diesen beiden Aufgaben unterzog sich Augustinus durch zwei Schriften, welche er gegen Ende des Jahrs 411 und im Jahr 412 verfaßte. In der ersten Schrift, dem „Auszug aus den Conferenzverhandlungen (3),“ wollte er einen kurzen und über-

(1) Contra Gaudentium, lib. I, c. 33.
(2) ep. 141.
(3) Breviculus collationis cum Donatistis. (Opp. tom. IX.)

sichtlichen Bericht aus den Protokollen zusammenstellen, und hat, wie aus der Vergleichung mit dem noch vorhandenen Bruchstück der Protokolle erhellt, auch wirklich mit objectiver Unpartheilichkeit seine Absicht ausgeführt. Der zweiten Aufgabe genügte er durch seine Schrift: „an die Donatisten nach der Conferenz (1)." Wie er überhaupt gern aus den Worten der Gegner Zeugnisse für die von ihm vertheidigte Sache entnahm, suchte er ebenfalls in dieser Schrift zu zeigen, daß die donatistischen Bischöfe durch ihre Vertheidigung die ihnen gemachten Vorwürfe nicht allein nicht entkräftet, sondern auch viel zum Siege der katholischen Sache beigetragen hätten. Auch nahm er Rücksicht auf mehrere ihm inzwischen bekannt gewordene Aeußerungen und Verdächtigungen oder Beschuldigungen, durch welche die Gegenparthei den Eindruck der Conferenz verwischen oder umstimmen wollte.

Im Jahr 412 hatte sich in Numidien ein Concil katholischer Bischöfe versammelt (2). Dasselbe beschloß, in Betreff der stattgehabten Conferenz an die Donatisten ein Sendschreiben zu richten, und dieses von Augustinus abgefaßte Schreiben steht wieder zu den beiden eben erwähnten Schriften in dem Verhältniß eines kurzen Auszuges. Obgleich aber Augustinus auf solche Weise denjenigen, welche sich mit den Conferenzprotokollen entweder nicht befassen konnten, oder nicht befassen mochten, einen Einblick in die Conferenz zu verschaffen suchte, hielt er es dennoch für wichtig, daß den Gemeinden Gelegenheit gegeben werde, sich mit den Protokollen selbst bekannt zu machen. Das geeignetste Mittel hierzu schien eine jährliche Verlesung in den Kirchen zu sein. So ward denn die Einrichtung empfohlen und allmählig auch wohl bei den meisten Kirchen eingeführt, daß jährlich während der Quadragesimalzeit die Protokolle vollständig, von Anfang bis zu Ende, vorgelesen wurden (3). Daß ebenfalls

(1) Ad Donastas post collationem liber unus. (Opp. tom. IX.)
(2) ep. 141.
(3) De gestis cum Emerito.

oft in Predigten, bezüglich auf die Conferenz, von dem Kirchenstreite gehandelt ward, ist selbstverständlich (1).

Auf der andern Seite suchten aber auch die donatistischen Bischöfe die entgegengesetzte Auffassung von dem Verlaufe und dem Ausgange der Conferenz zu verbreiten, und die Aufhebung des Urtheilsspruchs zu bewirken (2). Sie schrieben sich den Sieg zu, und beschuldigten den Richter, der gegen sie entschieden hatte, der Partheilichkeit. Die freie Rede und Verantwortung, welche sie hätten beanspruchen können, sei ihnen nicht gewährt worden; es sei gewaltsam gegen sie verfahren worden; auf die Stimme der Wahrheit sei nicht gehört worden. Außer diesen Anklagen, die auf den religiösen Standpunkt des Richters bezogen werden mochten, ward auch noch das Gerücht verbreitet, daß der Tribun mit Geld bestochen sei. Mündlich und schriftlich suchten die donatistischen Bischöfe den von ihnen in den Protokollen niedergelegten Gründen noch eine Verstärkung zu geben. Alles dieses konnte auf die Ihrigen um so mehr einen Eindruck machen, als die Protokolle nur wenig gelesen und verstanden wurden. Während auf diese Weise die Bischöfe der Donatisten den drohenden Folgen der Conferenz entgegenwirken wollten, machten sie auch sofort Gebrauch von dem Rechtsmittel der Appellation. Schon am dritten Tage der Conferenz hatten sie ihre Aeußerungen unter Vorbehalt der Appellation abgegeben, und, so viel wir ersehen können, nur bei dem Theil der Verhandlungen, der sich auf die dogmatischen Fragen bezog, die Appellationsclausel unterlassen. Sie reichten jetzt dem Kaiser ihre Appellation ein. Vermuthlich waren in derselben auch die vermeintlichen Rechtswidrigkeiten des kaiserlichen Bevollmächtigten betont. Hierbei ward von ihnen außer den Punkten, welche sich aus den Conferenzacten ergeben, auch wohl noch hervorge-

---

(1) Augustinus zum Beispiel in den Homilien: serm. 99, 164, 359 und enarr. 2 in Psalm 32.

(2) Ueber das Nächstfolgende ist namentlich zu vergleichen: post collationem ad Donatistas; de gestis cum Emerito; ep. 141; Possidius, c. 13.

hoben, daß der Tribun, abweichend von der Rechtspraxis, in nächtlicher Stunde seine Entscheidung gefällt habe. Dies wurde ihm auch sonst noch von ihnen vorgeworfen, und indem sie davon redeten, daß ihnen zur Nachtzeit das ungerechte Urtheil gesprochen und die Macht der Finsterniß kund geworden sei, verglichen sie sich mit dem Herrn, der ebenfalls zur nächtlichen Zeit in die Hände seiner Feinde gekommen sei. Aber die Appellation wurde von dem Kaiser als unbegründet zurückgewiesen, und die Strafbestimmungen wurden sogar noch verschärft, namentlich durch Verhängung des Exils über donatistische Kleriker. Die Donatisten erreichten also nichts durch die Anrufung des höchsten obrigkeitlichen Schutzes. Auch ihre Einwirkung auf die Ihrigen hatte nicht den gewünschten Erfolg. Viele von der donatistischen Parthei waren des Streites unter den bisherigen Bedrängnissen müde geworden, sehnten sich nach Ruhe und Sicherheit, und fühlten keine Neigung, für eine wiederholt verurtheilte Sache neue Opfer zu bringen. So erfolgten denn bald zahlreiche Uebertritte, sogar aus solchen Diöcesen, in welchen die Union am wenigsten Aussicht zu haben schien. Zum Beispiel konnte Augustinus schon im Jahr 412 nach Cirta, dem Bischofssitze Petilians, ein Schreiben abgehen lassen, um die Gemeinde zu beglückwünschen, daß im Wesentlichen bei ihr die Union hergestellt sei (1).

Ohne Zweifel waren die aufs Neue angedrohten Strafen von bedeutendem Einfluß auf diese Ereignisse. Der erste Eindruck, nachdem die Verkündigung des Urtheils stattgehabt hatte, war der Eindruck der Bestürzung. Besonders auch, da die donatistische Parthei, mehr noch als in den Städten, unter der Landbevölkerung verbreitet war, wurden die Gutsherren, Pächter und Verwalter, von welchen bisher die Zusammenkünfte der Donatisten begünstigt oder gestattet waren, durch die ihnen auferlegte Verantwortlichkeit geschreckt. Viele Landkirchen der Do-

(1) ep. 144.

natisten wurden verschlossen gehalten [1]. Doch freilich auch wurden die Eiferer und Fanatiker, und deren blieb noch eine große Zahl übrig, durch die angedrohten Zwangsmittel, oder durch die Ausführung derselben, zu neuer Widersetzlichkeit angereizt, und entschlossene donatistische Bischöfe, sich auf Circumcellionen stützend, konnten den Strafgesetzen, durch welche die Ausübung des donatistischen Cultus untersagt war, Trotz bieten. So zog Macrobius von Hippo, von zahlreichen Circumcellionen beiderlei Geschlechts umgeben, in seinem Sprengel umher und öffnete wieder die Kirchen, die eine Zeitlang verschlossen gewesen waren. Neue Frevelthaten der Circumcellionen wurden berichtet. Aber auch Seitens der Staatsbehörde fehlte es nicht an entschiedenen Schritten, um dieses Unwesen zu unterdrücken. Circumcellionen und donatistische Kleriker in Augustins Diöcese hatten das Blut zweier katholischer Priester auf sich geladen. Viele von ihnen wurden verhaftet und zur Aburtheilung nach Carthago gebracht. Dort war Marcellinus als kaiserlicher Commissarius für die Kirchensachen zurückgeblieben. Er hatte die Untersuchungen zu führen und die Erkenntnisse zu fällen, während die Bestätigung und Vollstreckung der Strafurtheile, wenigstens in den Fällen, wo auf Lebensstrafe erkannt war, denjenigen Provinzialbehörden, welchen sonst dieses Recht zustand, vorbehalten zu sein scheint. Es gelang den Tribunen, die meisten von jenen vor sein Tribunal geführten Circumcellionen und donatistischen Klerikern aus der Hipposchen Diöcese zum Geständniß zu bringen, und es war zu erwarten, daß den Schuldigen das Todesurtheil werde gesprochen werden.

Als Augustinus hiervon Kunde erhielt, ward er sehr beunruhigt. Er fürchtete, daß nach der Strenge des Gesetzes verfahren werden möchte. Denn obgleich er principiell dafür war, daß die Staatsobrigkeit gegen die Feinde der Kirche strafend einschreite, drang er doch darauf, daß selbst bei solchem Strafen die Milde der Kirche sich zu erkennen geben solle. In dem

---

[2] ep. 139.

gegenwärtigen Falle handelte es sich freilich um die Bestrafung von Verbrechen, welche auch nach den allgemeinen Staatsgesetzen die Todesstrafe verdient hatten; aber weil doch die Verbrechen durch Feindschaft gegen die Kirche verursacht waren, wünschte er, daß die Strafe gemildert und etwa in Zwangsarbeit umgewandelt werde. Er hoffte, daß jenes Märtyrerblut katholischer Priester um so mächtiger reden werde, wenn es keine Sühne durch den Tod der Schuldigen empfange. In diesem Sinne schrieb er an den Tribunen und an den älteren Bruder desselben, den Proconsul Apringius zu Carthago. Er drückte dem Tribunen seine besondere Anerkennung aus, daß die Uebelthäter ohne die Anwendung der Tortur zum Geständniß gebracht seien. — Aber doch mit Ruthen hatte Marcellinus sie peitschen lassen, um das Geständniß zu erlangen. — Augustinus sagt dann weiter: „zürne der Ungerechtigkeit auf solche Weise, daß du der Menschlichkeit die gebührende Rücksicht gewährst, und suche nicht bei der Verfolgung der Verbrechen die Rache zu befriedigen, sondern die Wunden, welche die Sünde geschlagen hat, zu heilen. Zum Nutzen der Kirche bist du abgeordnet worden. Was ich dir gesagt habe, ist für die Kirche, oder — damit ich meine Stellung nicht überschreite — für die mir anvertraute Diöcese am nützlichsten. Wenn du nicht auf die Bitte des Freundes hören willst, so höre auf den Rath des Bischofs, wiewohl ich, — denn ich rede zu einem Christen, — namentlich in einer solchen Sache ohne Anmaßung sagen darf, daß es dir gebührt dem Befehle des Bischofs zu gehorchen." An den Proconsul schrieb Augustinus: „Die Gerichtsverhandlungen müssen verlesen werden, auf daß die Seelen, welche durch verderbliche Ueberredung vergiftet worden sind, geheilt werden. Ist es nun deine Absicht, daß wir bei der Verlesung uns scheuen sollen vor dem Schluß der Verhandlung, wenn derselbe die Erzählung von dem Blutgerichte über die Uebelthäter enthält? Wenn mit ihnen nicht milder verfahren werden könnte, so wollten wir lieber, daß sie völlig ungestraft blieben, als daß mit ihrem Blute die Leiden unsrer Brüder gerächt würden." In einem spätern Briefe an den

Tribunen erneuert Augustinus seine Bitte, jedoch wie es scheint schon mit der bestimmten Aussicht auf den von ihm gewünschten Erfolg. Indessen fordert er doch auch noch, daß wenn wirklich auf Todesstrafe erkannt werde, die Vollstreckung derselben ausgesetzt bleibe, damit ein Gnadengesuch an den Kaiser gerichtet werden könne. Der verheißenen Zusendung der Verhandlungen sieht er mit Verlangen entgegen. Von der Vorlesung solcher Verhandlungen in den Kirchen verspricht er sich großen Erfolg für die Sache der Kirche (1).

So viel geht aus dieser Darstellung hervor, daß die Conferenz zu Carthago den Donatisten großen Nachtheil brachte. Doch im Jahr 413 schien noch einmal für sie eine günstige Lage einzutreten. In diesem Jahre hatte Heraclian, der Oberbefehlshaber in Afrika, einst zur Zeit des Attalus eine große Stütze für den Thron des Honorius, den Weg der Empörung betreten, war aber bald besiegt worden, und bezahlte die Schuld seiner Treulosigkeit mit seinem Leben. Sein Besieger, der Comes Marinus, der ihm das Todesurtheil gesprochen hatte, hielt darnach Untersuchung und Gericht über Heraclians Anhänger und Mitverschwörer. Es waren Schreckenstage für Carthago. Denn Marinus, ein Mann von grausamem Charakter, zu willkürlicher Gewaltthätigkeit geneigt, heuchlerisch und vielleicht auch bestechlich, übte nicht allein ein strenges sondern auch ein willkürliches und grausames Gericht. Boshafte Angebereien fanden statt. Es geschah, daß auf die Aussage nur eines Zeugen, der noch dazu verdächtig sein mochte, Todesurtheile gesprochen und vollzogen wurden. Schuldige und Unschuldige flüchteten zu dem Asyl der Kirche. Mit dem Flehen der Unglücklichen, über deren Häuptern das Schwerdt schwebte, vereinigte sich das Jammern und Flehen der Angehörigen um die bischöfliche Intercession.

Auch Apringius und Marcellinus wurden der Theilnahme an der Verrätherei Heraclians beschuldigt. Vor den Comes gefordert, wurden sie zwar nach der Unterredung desselben mit

(1) ep. 133, 134 u. 139.

ihnen noch wieder entlassen, aber unmittelbar darauf festgenommen und ins Gefängniß abgeführt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Donatisten, welche den Tribunen und auch den Proconsul verabscheuten, gegen die beiden Brüder eine durch Geschenke unterstützte Denunciation bei dem Marinus angebracht haben. Außerdem aber ward von der Volksstimme dem Cäcilian, einem vornehmen Römer und hochgestellten Staatsbeamten, die Verhaftung der beiden Brüder zugeschrieben. Nämlich Cäcilian, schon aus früherer Zeit mit Marinus befreundet, verkehrte in Carthago viel mit ihm. Er befand sich bei ihm, als Marcellinus und Apringius vorgefordert wurden, und blieb auch nach der Entlassung der beiden Brüder noch bei dem Comes zurück. Wenn schon hieraus vermuthet werden mußte, daß er die alsbald auf die Entlassung folgende Verhaftung angerathen oder gebilligt habe, so ward diese Vermuthung noch durch den Umstand verstärkt, daß er zu den Brüdern in gespanntem Verhältnisse stand, von Apringius eine schwere Kränkung erfahren hatte, und angeblich auch von Marcellinus beleidigt sein sollte. Alle entschiedenen Gegner der Donatisten wurden durch die Gefangennehmung Marcellins, welcher der katholischen Kirche so wesentliche Dienste geleistet hatte, tiefbekümmert; niemand tiefer als Augustinus, der sich damals in Carthago befand, und nicht allein den Tribunen wegen seiner Gesinnung und wegen seiner ausgezeichneten Geistesgaben hochschätzte, sondern auch durch engste Freundschaft mit ihm verbunden war. Unverzüglich wurden denn auch Bemühungen zur Freilassung der beiden Gefangenen angewandt. Ein Bischof ward an das kaiserliche Comitat abgesandt, um einen Begnadigungsbefehl zu bewirken. Marinus habe, so verlautete es, diesen Schritt gebilligt und werde, bevor auf das Begnadigungsgesuch verfügt sei, keine Entscheidung treffen.

Marcellinus ertrug inzwischen seine traurige Lage mit christlicher Ergebung. Ob er an Heraclians Verrätherei betheiligt oder nicht betheiligt gewesen sei, bleibt zweifelhaft. Nach Augustins Ueberzeugung war er unschuldig; und nach demjenigen zu urtheilen, was wir sonst über seinen Charakter und sein Ver-

hältniß zu dem Kaiser erfahren, ist es auch wahrscheinlicher, daß sein Sturz durch Haß und Verleumdung herbeigeführt ward. Jedenfalls mußte die bisherige Haltung seines Lebens ihm viel mehr Theilnahme erwecken als seinem Bruder. Apringius hatte in früherer Zeit den Wandel eines vornehmen römischen Wüstlings geführt, wenngleich auch bei ihm, seit seiner Vermählung, eine Richtung zum Besseren erkennbar war. Aber Marcellins Sitten waren stets edel gewesen. Hierauf sich beziehend, hatte auch Apringius nach der Verhaftung zu ihm gesagt: „wenn denn auch ich nach Verdienst meiner Sünden dieses leide, so wissen wir doch, daß du mit Ernst und Eifer dich eines christlichen Wandels befleißigt hast; wodurch denn hast du es verdient, daß es hierhin mit dir gekommen ist?“ Und Marcellinus hatte geantwortet: „meinst du denn, — wenn anders dein Zeugniß über mein Leben wahr ist, — daß Gott, indem er dieses Leiden — und wenn dasselbe sogar mit Vergießung meines Blutes enden sollte, — über mich verhängt, mir eine geringe Wohlthat erweist, da auf solche Art hienieden meine Sünden gestraft, und mir nicht auf das zukünftige Gericht behalten werden?“ „Als Augustinus von dieser Antwort hörte, ward er beunruhigt. Er fürchtete, daß, wie ehrbar sich auch in seiner Lebensführung der Tribun erwiesen hatte, dennoch auf demselben Vergehungen lasteten, die der Sühnung durch Kirchenbuße bedürften. Sein Herz drängte ihn zu einer Unterredung mit dem unglücklichen Freunde, und dem Bischofe, der mit einem Gefangenen, über dessen Haupte der Tod schwebte, über das Seelenheil sich besprechen wollte, mußten sich die Pforten des Gefängnisses öffnen. Er trat in die düstere Kerkerzelle. Marcellinus stand vor ihm. Welch ein Wechsel der unbeständigen menschlichen Dinge! Derselbe Mann, der jetzt von Todesgefahr bedroht einsam im Kerker sich befand, war vor erst zwei Jahren im glänzenden Audienzsaal von etwa sechshundert afrikanischen Bischöfen, über welche er als Richter erkennen sollte, umgeben gewesen. „Hast du, mein Sohn,“ fragte Augustinus, „auch noch etwas auf deinem Gewissen, weswegen du der Versöhnung mit Gott durch

eine größere und namhafte Kirchenbuße bedürftest?" Eine Röthe flog über die bleichen Züge des Gefangenen. Er verstand, was Augustinus sagen wollte. Dann mit beiden Händen die Rechte des Bischofs ergreifend, antwortete er: „bei den Sakramenten, die durch diese Hand ausgespendet werden, betheure ich, daß ich keinem Weibe beigewohnt habe, außer meiner Gattin (1), weder vorher noch nachher."

Mit bewegtem Herzen verließ Augustinus den Tribunen. Durch die Aeußerung, die er so eben gehört hatte, mußte seine Theilnahme und Freundschaft noch gesteigert werden. Eifrig wurden die Bemühungen zur Befreiung der beiden Brüder fortgesetzt. Während der an das kaiserliche Comitat abgesandte Bischof seine Aufgabe verfolgte, wurden bei Marinus neue Schritte versucht, um die Begnadigung oder Freilassung der Gefangenen zu erwirken. Der damalige Machthaber Carthagos, obgleich Christ, war den Bischöfen wenig zugänglich. Cäcilian aber zeigte sich bereit, die Rolle eines Vermittlers zu übernehmen, und so zweideutig auch sein Charakter in dieser Sache erschienen war, gebot dennoch die Klugheit, ihn um seine Verwendung anzugehen. Die Antworten, welche er von dem Comes erhalten haben wollte, gaben Anfangs wenig Hoffnung; endlich jedoch — es war am zweiten Tage vor der Gedächtnißfeier Cyprians, — benachrichtigte er die Bischöfe, daß er, im Begriff zu verreisen, noch inständiger und mit der Hinweisung, wie sehr er selbst durch die Verurtheilung der Brüder verdächtig werden müsse, in Marinus gedrungen sei, und nunmehr zuversichtlich die Gewährung der Bitte verheißen könne. Aurelius und Augustinus wurden hocherfreut. Auch fand Augustinus, als ihm am folgenden Morgen mitgetheilt ward, daß Apringius und Marcellinus vor den Comes vorgeführt seien, darin, bei anfänglicher Bestürzung, doch nach einiger Erwägung nichts Beunruhigendes; im Gegentheil hoffte er, daß jetzt Marinus die Verheißung, von welcher Cäcilian geredet hatte, erfüllen wolle und hierzu gerade

(1) Sie hieß Anapsychia. ep. 165.

diesen Tag gewählt habe, um der Kirche eine Freudengabe zum Gedächtnißfeste des Märtyrers zu schenken, und darnach, umgeben von dem Glanz der Milde, einem größeren Glanze als dem Glanze der Macht, an dem festlichen Tage das Grab des Märtyrers zu besuchen. Mit wie jähem Schreck also überstürzte ihn die bald darauf folgende Nachricht, daß an Marcellinus und Apringius das Todesurtheil vollstreckt sei. Die Vollziehung schien so auffallend beschleunigt zu sein, damit eine bischöfliche Intercession unmöglich gemacht werde.

Als Augustinus die Schreckensnachricht erhalten hatte, ward seine Kraft wie vernichtet; und während der Schmerz über den Tod des Freundes ihm das Herz zu brechen drohte, drangen an sein Ohr die Wehklagen der im Asyl der Kirche befindlichen Flüchtlinge, die, als sie die Kunde von dem Tode der beiden Brüder hörten, gegen sich selber das Schwerdt ausgereckt fühlten. Daher neues Flehen, daß doch die Bischöfe Fürbitte thun und des Marinus Zorn besänftigen möchten. Augustinus fühlte, daß er den Anstrengungen, denen er sich bisher in Carthago unterzogen hatte, nicht mehr gewachsen sei, und besonders auch fühlte er sich zu schwach für die Anstrengung, jetzt mit Fürbitten und besänftigender Freundlichkeit sich einem Tyrannen zu nahen, dem er selbst mit den strafendsten Worten nicht genugsam seinen Abscheu hätte ausdrücken können. Er durfte nicht reden, wie es ihm ums Herz war; schon die Rücksicht auf die in Todesangst um Fürbitte und Gnade Flehenden hätte ihm dies verboten; und reden, wie es die Klugheit gebot, wollte er nicht. Aurelius, als Bischof von Carthago, hatte jetzt vermöge seiner Amtspflicht mit Fürbitten vor dem finstern und grausamen Marinus zu erscheinen. Eine schwere Pflicht! Augustinus bemitleidete den Freund wegen dieses Ganges, aber er konnte ihn auf demselben nicht begleiten. Schleunig reiste er von Carthago ab, und erst als er die Metropole, auf welcher jetzt ein so schweres Verhängniß lastete, im Rücken hatte, mochte er fühlen, daß er den ersten stürmischen Empfindungen zu schnell nachgegeben und einen übereilten Entschluß übereilt ausgeführt habe. Aber auch, nach-

dem die erste Wucht der schmerzlichsten Gemüthsaufregung sich gemildert hatte, verblieb ihm eine tiefe Schwermuth, und eine tiefe Abneigung, sich noch fernerhin so, wie er es gethan hatte, über seinen nächsten Wirkungskreis hinaus in die Wirren der Zeit einzumischen. Er ging nun in seinem sechzigsten Jahre dem Greisenalter entgegen. Bereits fühlte er die Schwachheit des Alters, und fühlte sie um so mehr, da seine Gesundheit überhaupt nur schwach war. So viele Reisen hatte er nach Carthago gemacht, um an den kirchlichen Actionen gegen die Donatisten Theil zu nehmen, so viele Kräfte hatte er diesem Zwecke geopfert und seinem bischöflichen Wirken in der eignen Diöcese entzogen; und welches war jetzt die Frucht, die er nach diesen Anstrengungen erblickte? Marcellins blutiges Ende und eine neue Ermuthigung der Gegner, deren Unterdrückung man zu schnell erwartet hatte! So hing er denn mit düstrer Schwermuth dem Gedanken nach, daß er in den wenigen Jahren, die ihm noch beschieden sein möchten, sich nur seinem Kirchensprengel weihen wolle. Und wenn ihm dann von den Mühen, welche sein Beruf forderte, noch Zeit übrig bliebe, dann wolle er nicht mehr auf der Kirche gegenwärtige Wunden, an deren baldigen Heilung er verzweifelte, diese Zeit verwenden, sondern auf die Ausarbeitung theologischer Schriften, die vielleicht den Nachkommen unter glücklicheren Verhältnissen zur Förderung in der theologischen Wissenschaft gereichen könnten. Von der traurigen Gegenwart hinweg heftete sich sein Blick an das Bild einer bessern Zukunft.

Wir wollen, bevor wir den Faden unsrer Erzählung weiter führen, noch über die Männer, welche diesen furchtbaren Begebenheiten angehörten, einige Worte sagen. Marinus blieb nur kurze Zeit im Besitze der Macht, die er durch Grausamkeit befleckt hatte. Sein Verfahren zu Carthago ward am kaiserlichen Hofe gemißbilligt. Er ward zurückgerufen, seiner Aemter und Würden entsetzt, und führte im Dunkel des Privatlebens ein verachtetes Dasein. Cäcilian, auf welchem der Verdacht der Mitschuld an dem Tode Marcellins lastete, erscheint noch später

wieder in vorübergehender Berührung mit Augustinus. Eine Intercessionsangelegenheit war die Ursache, daß Augustinus an ihn schrieb, und für Cäcilian die Veranlassung, sich in seiner Antwort darüber zu beklagen, daß Augustinus gegen ihn eingenommen zu sein und Böses von ihm zu argwöhnen scheine. In seiner Erwiederung beleuchtet Augustinus die traurigen Begebenheiten, die wir dargestellt haben, setzt dem Marcellinus durch wärmste Worte der Freundschaft ein schönes Denkmal, und wenn er auch nicht glauben will, daß Cäcilian zu der Verurtheilung der beiden Brüder geholfen habe, so spricht er doch zu ihm in kaltem und gemessenem Ton, und mit ernsten Ermahnungen, unter welchen wir nur die Aeußerung hervorheben, in welcher er sein Befremden ausdrückt, daß Cäcilian, wenn es ihm mit dem Christenthum Ernst sei, noch immer nicht die Taufe begehre, sondern auf dem Standpunkt der Katechumenen bleibe. „Als ob nicht," sagt Augustinus, „die Gläubigen, je gläubiger und besser sie sind, auch desto treuer und besser die Angelegenheiten des Staats verwalten werden! Wozu aber sind eure so großen Sorgen und Arbeiten sonst noch gut, als dazu, daß sie den Menschen zu Gute kommen? Denn wenn dieses nicht geschieht, so wäre es besser, Nacht und Tag zu schlafen, als in öffentlichen Arbeiten zu wachen, die keinem Menschen von Nutzen sind." Eine bemerkenswerthe Aeußerung auch deshalb, weil sie zu der Vermuthung veranlaßt, daß damals wohl öfter hochgestellte Staatsbeamte die gebührende Ausübung des Christenthums mit den Anforderungen der Staatsämter schwerlich vereinigen zu können meinten. Der nach Italien gesandte Bischof kehrte mit dem kaiserlichen Befehle, daß Apringius und Marcellinus in Freiheit zu setzen seien, zu spät nach Carthago zurück. Die trauernden Freunde Marcellins gewannen aus diesem Bescheide den schmerzlichen Trost, daß der Kaiser die Freilassung der Gefangenen nicht aus Gnade, sondern aus Gerechtigkeit verfügt habe. Und auch noch die Genugthuung empfingen sie, daß der viel betrauerte Tribun in einem andern kaiserlichen Rescripte als ein Mann würdigen Andenkens bezeichnet, und durch

diese öffentliche Ehrenerklärung von der Beschuldigung der Rebellion freigesprochen ward. Während von den Donatisten sein Tod, zu welchem sie vielleicht selbst beigetragen hatten, als ein Zeugniß der gerechten göttlichen Vergeltung gegen die Feinde der wahren Kirche betrachtet werden mochte, konnte in der katholischen Kirche sein Andenken als das Andenken eines Märtyrers fortleben (1).

Wenn die Donatisten etwa gehofft hatten, daß nach Marcellins Tode sich ihre Lage günstiger gestalten werde, so sahen sie sich alsbald getäuscht. Denn im Jahr 414 bestätigte Honorius aufs Neue durch Rescripte an den Proconsul Julian die bisherigen Strafbestimmungen, namentlich die mit der Vermögens-Confiscation verbundene Verbannung der donatistischen Kleriker, und gegen alle Donatisten den Verlust des Vererbungsrechtes, so wie schwere Geldstrafen, und gegen die Sclaven und Leibeigenen sogar Leibesstrafe, auch ebenfalls Vermögensstrafen und sogar Leibesstrafe gegen diejenigen, welche gegen den kaiserlichen Willen den Donatisten Schutz oder Nachsicht gewähren würden, und endlich die Ueberweisung der gottesdienstlichen Stätten der Donatisten an die katholische Kirche. Auch an energischen Vollstreckern dieser kaiserlichen Befehle gebrach es nicht. Besonders zwei Männer sind in dieser Hinsicht zu nennen: der neue Oberbefehlshaber in Afrika, Bonifazius, und der Tribun Dulcitius, der als kaiserlicher Commissarius für die nordafrikanischen Kirchensachen an Marcellins Stelle getreten war; neben diesen beiden auch noch der Vicarius von Afrika, Macedonius. Unter den Gewaltsmitteln scheint jetzt auch häufig das Verfahren beliebt zu sein, donatistische Kleriker und Laien mit Zwang zur

(1) Ueber diese Begebenheiten sind besonders zu vergleichen: ep. 151, das Bezügliche in dem Appendix zu tom. IX, und Orosius. Wodurch übrigens die — auch von Ribbeck getheilte — Annahme der Lebensbeschreibung in der Benedictiner-Ausgabe, daß Marcellinus unter die Zahl der eigentlichen Märtyrer aufgenommen sei und sein Gedächtnißtag nach dem Martyrologium Romanum auf den 6. April falle, nachgewiesen werden könne, ist mir nicht ersichtlich geworden.

Theilnahme an den kirchlichen Gottesdiensten heranzuziehen. Während dieser gewaltsame Bekehrungsversuch in vielen Fällen einen scheinbaren oder wirklichen Erfolg hatte, blieben auch empörende Scenen nicht aus. Der Fanatismus des Märtyrerthums flammte von Neuem empor. Ein donatistischer Landpresbyter, Namens Donatus, zu Mutigena in der Diöcese Hippo, sollte zugleich mit einem andern donatistischen Presbyter zur Kirche gezwungen werden. Der andere Presbyter machte keinen Widerstand, Donatus aber widersetzte sich, wollte das für ihn bereit gehaltene Saumthier nicht besteigen, ließ sich am Boden fortschleppen, empfing hierbei schwere körperliche Verletzungen, und stürzte sich sogar, um seinem Leben ein Ende zu machen, in einen Brunnen, aus welchem er jedoch noch lebend wieder hervorgezogen ward. Es fiel also dem Bekehrungsversuche kein Leben zum Opfer, aber mehrmals doch gaben fanatisch gesinnte Donatisten sich selbst den Tod, um sich solchem Glaubenszwange zu entziehen. Auch hatten sie wohl ohne Zweifel nicht selten, wenn sie in die katholischen Kirchen hineingetrieben wurden, Mißhandlungen zu erdulden, deren Verursachung ihnen selbst nicht zugeschrieben werden konnte. Außerdem waren Vermögens-Confiscationen und Verbannungen an der Tagesordnung. Die Verfolgung, klagten die Donatisten, sei so groß, daß auf die donatistischen Geistlichen nicht einmal mehr das Wort des Herrn, der seinen Jüngern geboten habe, in Zeiten der Verfolgung von einer Stadt zur andern zu fliehen, Anwendung finden könne. Denn nirgends mehr könnten sie eine Zufluchtsstätte finden, da aus Furcht niemand sie aufnehmen wolle (1).

Unter diesen Verfolgungen wurden die Donatisten immer mehr decimirt. Auf einem Concil, welches sie, nachdem seit der Conferenz einige Jahre vergangen waren, zu Carthago hielten, fanden sich nur etwa noch dreißig Bischöfe zusammen, unter ihnen Petilian (2). Es wurde von diesem Concil der Beschluß gefaßt, daß denjenigen

(1) ep. 173. Contra Gaudentium lib. I, c. 18.
(2) Contra Gaudentium lib. I, c. 37.

Bischöfen und Priestern, welche unfreiwillig mit den Gegnern in Gemeinschaft getreten seien, nicht allein Verzeihung gewährt, sondern auch die Wiedereinsetzung in ihre Kirchenämter zugesichert werden solle, falls sie nur nicht das Meßopfer dargebracht, oder bei den Abtrünnigen gepredigt hätten. Eine Beschlußfassung nach Art einer Siegesproclamation eines Heerführers, dessen Schaaren vor der feindlichen Uebermacht fortwährend zusammengeschmolzen sind, und dessen Lage verzweifelt geworden ist. Das Leid, welches durch die Zwangsbekehrungen über die Donatisten erging, oder welches Fanatiker der Parthei, um dem Zwange zu entgehen, sich selbst anthaten, weckte wohl häufig bei Augustinus die schmerzlichsten Gefühle; aber er wußte sich dann noch immer wieder in der Ueberzeugung zu stärken, daß die Ausübung des Zwanges eine heilsame und Gott wohlgefällige Pflicht sei; und wenn er fast täglich von donatistischen Uebertritten zur katholischen Kirche vernahm, und wenn er hörte, daß bekehrte Donatisten den Zwang segneten, durch welchen für sie der spätere innerliche und freie Beitritt zur Kirchengemeinschaft vorbereitet sei, und wenn er vernahm, daß bekehrte Donatisten reumüthig in der Kirche vor versammelter Gemeinde von ihrer früheren Verkehrtheit Zeugniß gaben, — dann bestätigte ihm die Erfahrung, daß die Zwangstheorie, zu deren Ausbildung und Ausführung er so viel beigetragen hatte, richtig sei, und kein Bedenken trug er dann, es auszusprechen, daß die Rettung so vieler Seelen, denen der Zwang zum Segen gereicht habe, durch die selbstverschuldeten Leiden einer verblendeten Halsstarrigkeit nicht aufgewogen werden könne (1). Er hielt also an der Theorie von dem für Zwecke der Kirche anzuwendenden Zwange durchaus fest und sprach diese Ansicht sowohl in einem Schreiben an jenen Presbyter zu Mutigena von neuem aus, als auch besonders in einem an den Comes Bonifazius gerichteten Briefe (2). Bonifazius hatte nämlich gewünscht, sich über die Donatisten näher

(1) ep. 173. serm. 360.

(2) ep. 185.

zu unterrichten, und diesem Verlangen willfahrte Augustinus, indem er das eigenthümliche Wesen des Donatismus bezeichnete, einen kurzen Abriß von der Geschichte des Kirchenstreites gab, auf die hauptsächlichsten Streitpunkte einging, und ausführlich die über die Donatisten verhängten Strafen zu rechtfertigen suchte.

Den Entschluß, den Augustinus in tiefer Schwermuth nach dem Tode Marcellins faßte, sich in seiner Wirksamkeit fortan auf seinen Kirchensprengel zu beschränken, konnte er schon in Ansehung der Donatisten nicht ausführen. Es war im Jahr 418, als ihn und seinen Freund Alypius eine kirchliche Angelegenheit nach Cäsarea in Mauritanien zu einer Versammlung der Bischöfe Mauritaniens rief. Der donatistische Bischof von Cäsarea, Emeritus, einer von den bedeutendsten Sprechern auf der Conferenz zu Carthago, war abwesend, und es stand auch zu erwarten, daß er während jenes Concils katholischer Bischöfe sich von Cäsarea fern halten werde. Plötzlich aber, als gerade die Bischöfe sich in der Kirche befanden, kam die Nachricht, daß er zurückgekehrt sei. Augustinus, freudig überrascht, — denn die Zurückkunft deutete auf eine Annäherung des Mannes, der zu den Hauptstützen der donatistischen Parthei gerechnet ward, — beeilte nebst den übrigen Bischofen sich, ihn aufzusuchen, und wurde noch mehr erfreut, als er den Emeritus, gleich als ob dieser ihnen entgegenkommen wolle, auf der Straße vor sich sah. Nachdem die ersten Begrüßungen gewechselt waren, sagte Augustinus: „bleib doch nicht hier auf der Straße, Bruder, sondern begleite uns in die Kirche." Ohne zu widersprechen, folgte Emeritus. Doch in der Kirche sagte er: „ich kann nicht das nicht wollen, was ihr wollt; aber ich kann wollen, was ich will." Durch diese Worte, welche andeuteten, daß der donatistische Bischof nur einem Zwange nachgegeben habe, indessen selbst in seiner gezwungenen Lage an seiner Ueberzeugung festhalten werde, ward zwar Augustinus in seinen Erwartungen einigermaßen enttäuscht; aber die Hoffnung keineswegs aufgebend, redete er zu der versammelten Gemeinde, die mit gespannter Aufmerksamkeit und mit Aufregung dem weiteren Verlaufe des unerwarteten

Ereignisses entgegensah. Indem Augustinus an die Worte, welche Emeritus so eben gesprochen hatte, sich anschloß, drückte er die Hoffnung aus, daß, wenn Emeritus auch augenblicklich noch auf seinem eignen Willen bestehe, Gott ihn doch zur Erfüllung des göttlichen Willens, welcher ja eben auch der Wille derer sei, welche Emeritus jetzt noch als seine Gegner betrachte, hinführen werde, nämlich zur Ergreifung des Friedens, gleichwie der Herr den Seinigen das Vermächtniß seines Friedens hinterlassen habe. Früher oder später, und mit Hülfe der an der Geduld festhaltenden Fürbitte, werde hoffentlich diese Willensumwandlung bei Emeritus eintreten. „Jetzt oder nie!" hallte wie drohend der laute Zuruf der heißblütigen Mauritanier durch die Räume des Gotteshauses. Augustinus redete weiter. Er lobte den Eifer der Gemeinde, ermahnte aber auch zur Geduld. Dann, nachdem er noch auf die Streitpunkte eingegangen war und an Emeritus liebreiche und dringende Worte gerichtet hatte, suchte er schließlich den Versammelten einzuprägen, daß ihr Zuruf vielmehr hätte lauten sollen: „entweder jetzt, und zwar jetzt am liebsten, oder doch sonst noch zu andrer Zeit." Emeritus hatte schweigend der Rede zugehört.

Es ward indessen Bedacht darauf genommen, daß die zur geduldigen Abwartung eines andern Zeitpunktes angemahnten Mauritanier nicht lange hingehalten würden. Eine Disputation ward anberaumt. Nach dreien Tagen versammelten sich die in Cäsarea anwesenden katholischen Bischöfe nebst dem gesammten übrigen Clerus und einer zahlreichen Gemeinde in der dortigen Kathedrale. Auch Emeritus war zugegen. Entweder wollte oder konnte er sich der Conferenz nicht entziehen. Ein Notar war zur protokollarischen Aufnahme der Verhandlungen bereit. Augustinus begann mit einleitenden Worten. Er wies zurück auf die Conferenz zu Carthago. Damals sei gegen die Donatisten entschieden worden. Nachher aber hätten diese darüber geklagt, daß ihnen kein unpartheiliches Gehör geworden sei. Wohlan, so möge denn jetzt Emeritus reden. „Bruder Emeritus," wandte sich Augustinus an den Bischof, „du bist hier

anwesend. Du bist bei der Conferenz zu Carthago zugegen gewesen. Wenn du damals besiegt wurdest, warum bist du denn jetzt gekommen? Wenn du aber nach deiner Meinung damals nicht besiegt worden bist, so sprich dich jetzt darüber aus, weshalb du dich für berechtigt hältst, dich als Sieger anzusehen. Wenn du wirklich besiegt worden bist, so bist du durch die Wahrheit besiegt worden; wenn du aber meinst, daß du durch Gewalt besiegt worden seiest und in Wahrheit gesiegt habest, so giebt es hier jetzt keine Gewalt, und kannst du dich also gegen deine Mitbürger jetzt frei darüber aussprechen, aus welchen Gründen du dich als Sieger betrachtest." Emeritus antwortete: „Aus den Conferenzverhandlungen ist es zu entnehmen, ob ich besiegt worden bin, oder ob ich gesiegt habe, ob ich durch die Wahrheit besiegt, oder durch Gewalt unterdrückt worden bin." „Warum," fragte Augustinus weiter, „bist du denn gekommen?" Emeritus erwiderte: „um dir diese Antwort auf deine Fragen zu geben." Von da an gab er keine Antwort mehr. Eine Pause langen und peinlichen Schweigens trat ein. Aber Augustinus wußte sich zu fassen und wandte sich, da aus Emeritus kein weiteres Wort herauszubringen war, an die Gemeinde, um ihr das Verwerfliche der donatistischen Parthei von neuem einleuchtend zu machen. Freilich die Conferenzverhandlungen, auf welche Emeritus sich berufen hatte, konnten jetzt unmöglich vorgelesen werden. Augustinus mußte sich damit begnügen, an den katholischen Bischof Cäsareas, Deuterius, das Ansinnen zu richten, daß die Verhandlungen nach dem Vorgange anderer Kirchen auch zu Cäsarea jährlich während der Passionszeit vorgelesen würden; aber doch, um von der Gesinnung, in welcher sich die katholischen Bischöfe der Conferenz gewidmet hätten, eine Probe zu geben, ward von Alypius die Antwort der Bischöfe an den Tribunen auf die ihnen mitgetheilte Conferenzordnung verlesen, und Augustinus knüpfte daran Bemerkungen, einerseits um zu zeigen, mit welcher Uneigennützigkeit und Opferwilligkeit man den Donatisten die Hand zur Versöhnung geboten habe, andrerseits um die Parallele der maximianistischen Streitigkeiten zu ziehen, die

nach seiner Ueberzeugung zur Widerlegung der falschen donatistischen Grundsätze schon allein völlig ausreichend war. Hiermit wurde die Verhandlung beschlossen ([1]). Es verbreitete sich das Gerücht, daß Emeritus zur katholischen Kirche übergetreten sei ([2]). Dieses Gerücht war unrichtig. Wie aber das Auftreten des Emeritus eigentlich aufzufassen sei, ob ihm die Begegnung mit den katholischen Bischöfen wider Erwarten gekommen sei, oder ob er gerade eine solche stumme Demonstration beabsichtigte, oder ob er entschiedener, als er es nachher that, reden und handeln wollte, — läßt sich nicht weiter ermitteln.

Ungleich herausfordender und kühner benahm sich ein anderer von den donatistischen Sprechern auf der Conferenz zu Carthago, der Bischof Gaudentius von Thamugada. Der Tribun Dulcitius hatte nach Thamugada ein Edict erlassen, in welchem er die dort noch übrig gebliebene donatistische Parthei zum Uebertritt zur katholischen Kirche aufforderte. Er hatte dabei die unbesonnene Drohung ausgesprochen, daß die Ungehorsamen dem verdienten Tode überantwortet werden sollten. Als Dulcitius dieses Edict erließ, war Gaudentius dem Vernehmen nach nicht in Thamugada anwesend, und mit Rücksicht auf diese Abwesenheit mochte auch wohl der Tribun den Zeitpunkt für besonders geeignet halten, um durch seinen von solcher Drohung begleiteten Befehl die Union schnell zu erzwingen. Aber unerwarteter Weise traf er auf den entschlossensten Widerstand. Denn Gaudentius, inzwischen zurückgekehrt, entflammte seine Gemeinde. Die Androhung der Todesstrafe war ein in den Brennstoff des Fanatismus hineingeschleuderter Feuerbrand. Möge denn nur, erscholl es unter den Aufgeregten, der Verfolger seine Drohung zur Ausführung zu bringen suchen. In der Kirche wolle man, die Heerde geschaart um den Hirten, die Ankunft der Mörder erwarten, und dann solle ihnen der Brand der Basilika, die in

---

([1]) Sermo ad Caesareensis ecclesiae plebem und de gestis cum Emerito. (Opp. tom. IX.)

([2]) Contra Gaudentium, lib. I, c. 14.

ihr befindlichen treuen Zeugen verzehrend, als Leichenopfer entgegenlodern. Dulcitius erschrak über eine Antwort solchen Inhalts, und suchte in einem zweiten Edict einzulenken. Seinen Drohworten gab er die geschraubte Deutung, daß dieselben nicht auf Todesstrafe, die er verhängen werde, sondern auf Selbsttödtung der Donatisten zu beziehen seien. Zugleich richtetete er an den Gaudentius ein fast verbindliches Schreiben, worin er, abmahnend von dem verzweifelten Entschlusse, dem Bischofe den Rath ertheilte, doch lieber, wenn mit Zwangsmaaßregeln vorgegangen werden sollte, den Weg der Flucht einzuschlagen. Gaudentius antwortete mit zwei Briefen. In dem ersten Briefe, der mit eilender Hand kurz hingeworfen war, erwiderte er, daß er mit seinen gleichgesinnten Gemeindegliedern sich keineswegs zum Tode dränge; aber fest stehe ihnen der Entschluß, daß sie, so lange es Gott gefalle, ihm in einem der Wahrheit geweihten Leben dienen, sonst aber, falls sie durch menschliche Gewalt gedrungen würden, „innerhalb des heimischen Lagers" ihr Leben enden wollten. Uebrigens, bemerkte Gaudentius noch, habe er dringend dazu aufgefordert, daß jeder, der nicht um der Wahrheit willen freiwillig sterben wolle, von jenem Entschlusse sich ohne Scheu lossagen möge; denn freiwillig müsse ein solches Opfer dargebracht werden, gleichwie auch niemand zum Glauben gezwungen werden dürfe. In dem zweiten, Tags darauf geschriebenen Briefe ging Gaudentius ausführlicher auf die Aeußerungen des Tribunen ein. Die angerathene Flucht wies er mit Beziehung auf das Gleichniß von dem guten Hirten und dem Miethling zurück. Und wohin auch wohl die Flucht gehen solle, da die Verfolgungsedicte einen solchen Schrecken verbreitet hätten, daß die Furcht nicht allein vor der Aufnahme, sondern sogar schon vor dem Anblick flüchtiger donatistischer Priester zurückbebe? Durch manche Schriftstellen suchte er zu erweisen, daß bis ans Ende der Tage die treuen Bekenner Christi zum Märtyrerthum bereit sein müßten; die Seelen der Erschlagenen unter dem Altar Gottes, denen ein weißes Kleid gegeben und gesagt ward, daß sie noch so lange auf die Zeit der Vergeltung harren sollten,

bis auch die Zahl ihrer Brüder erfüllt sei, schwebten seinem Blicke vor; auch redete er davon daß die Kirche für ihre Zwecke nicht mit weltlichen Waffen kämpfen dürfe. Manches hochherzige Wort sprach er in dieser Hinsicht aus. „Der allmächtige Gott," sagte er, „hat durch den Schöpfer aller Dinge, unsern Herrn Christum, den Menschen gottähnlich, das heißt mit freiem Willen geschaffen; wie wird mir denn jetzt durch menschlichen Befehl geraubt, was Gott mir geschenkt hat?" „Mögen sie," fährt er fort, „den Herrn hören, der da spricht: „den Frieden gebe ich euch, meinen Frieden lasse ich euch, nicht gebe ich euch wie die Welt giebt." Denn der Friede der Welt wird unter zwieträchtigen Völkern durch Waffen und Entscheidungen der Kriege bewirkt, aber der Friede Christi ladet mit heilsamer Lindigkeit die Willigen zu sich ein, und zwingt nicht die Widerwilligen. Um das Volk Israel zu lehren, gab der allmächtige Gott den Propheten seine Verkündigung, nicht den Königen seinen Befehl. Der Heiland der Seelen schickte nicht Soldaten aus, um zum Glauben zu erwecken, sondern Fischer." „Aber," sagt er weiter, „die Räuber fremden Eigenthums hören nicht das Wort Gottes: „du sollst nicht begehren was deines Nächsten ist." Doch das Gericht Gottes werde die Frevler treffen, und von zu später Reue würden sie ergriffen sein, wenn Gott in seiner vollendeten Gerechtigkeit den Frommen den Lohn und den Bösen die Pein zutheilen werde. „Dieser Glaube," sagte Gaudentius, „mahnt uns an, daß wir für Gott auch willig in der Verfolgung sterben sollen." Endlich, daß es vor Gott recht sei, wenn solche, welche den Händen der Gottlosen nicht entrinnen könnten, sich selbst den Tod gäben, suchte Gaudentius durch das Beispiel des Rhazis darzuthun (1).

Dulcitius war unschlüssig, was auf diese Briefe zu erwidern oder zu thun sei. Er wandte sich an Augustinus und bat um Berathung in dieser Angelegenheit, so wie auch um Widerlegung der beiden Briefe des Gaudentius. Augustinus bezeichnet in

(1) 2 Makkab.

seiner Antwort, wie schwer es ihm werde, nachdem er schon so oft und allseitig den Donatismus bekämpft und nach seiner Ueberzeugung widerlegt habe, noch abermals zu einer solchen Streitschrift sich zu verstehen; indessen glaubte er sich doch der Bitte nicht entziehen zu dürfen, zumal er das von Gaudentius beigebrachte Beispiel des Rhazis noch in keiner frühern Schrift beleuchtet hatte (1). Er verfaßte also auf die beiden Briefe des Gaudentius eine Widerlegungsschrift, an welche er, da Gaudentius sie beantwortete, in Beziehung auf diese Antwort noch eine zweite Schrift anschloß. Es war das letzte Werk, welches er ums Jahr 420 gegen die Donatisten verfaßte (2).

Das Neue, welches Augustinus in diesem Werke den früher schon so oft gegen die Donatisten entwickelten Gründen hinzufügte, war die Beleuchtung der That des Rhazis, über welche er sich auch schon in dem Briefe an den Dulcitius kurz ausgesprochen hatte. Er deutet darauf hin, daß jene Bücher, in denen diese That aufgezeichnet sei, dem alttestamentlichen Kanon, welchem der Herr Zeugniß gegeben habe, eigentlich nicht angehörten; indessen seien sie doch als solche Bücher, die heilsam gelesen würden, wenn sie mit Bedacht gelesen würden, von der Kirche den kanonischen Schriften zugeordnet worden, besonders auch wegen des erhabenen Glaubensmuthes der makkabäischen Märtyrer, die, sehr verschieden von dem Rhazis, mit größter Geduld unter den Händen der Peiniger bis zum Tode gelitten hätten. Aber auch die That des Rhazis könne mit Nutzen gelesen werden, theils weil sie zeige, daß die Schrift mit prüfendem Urtheil gelesen werden müsse, theils auch weil sie zu der Betrachtung veranlasse, wie viel man in der Gluth der Liebe von den Feinden erdulden müsse, da Rhazis, von eigenmächtigem Antriebe geleitet, aus Furcht vor Erniedrigung so viel erduldet habe. „Aber," fährt Augustinus fort, „die Gluth der Liebe quillt hernieder aus der

(1) ep. 204.

(2) Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri duo. (Opp. tom. IX.)

Erhabenheit der göttlichen Gnade, dagegen die Furcht vor Erniedrigung geht aus dem Begehren nach Menschenruhm hervor; und deshalb kämpft jene mit Geduld, und sündigt diese durch Ungeduld.“ Rhazis, bemerkt Augustinus dann weiter, werde in der Schrift gelobt; daß er sich selbst aber den Tod gegeben habe, werde von der Schrift nicht gelobt, sondern erzählt, und durch die Vergleichung sonstiger Schriftworte als eine sündige That gestraft. Niemand dürfe sich selbst tödten, es sei denn, daß ein besonderer Antrieb und Befehl von Gott gegeben sei. Simson tödtete sich selbst nebst den Philistern, die bei ihm waren; aber er that dies, indem der Geist Gottes, durch dessen Kraft er allein ein solches Werk vollbringen konnte, über ihn kam. Vergleichungsweise: „Abrahams That, als er seinen Sohn opfern wollte, war Gehorsam, weil Gott es befohlen hatte; wenn Gott es nicht befohlen hätte, wäre die That Frevel gewesen.“ Auch in seinem Schreiben an den Dulcitius hatte Augustinus sich in ähnlichem Sinne ausgesprochen. Er nennt dort die That des Rhazis eine große aber nicht gute That. „Denn nicht alles, was groß ist, ist gut; weil es aber auch Böses giebt, was groß ist.“

Der Ton des Werkes gegen den Gaudentius ist streng und herb. Allerdings mußte Augustinus über das Verfahren des Gaudentius den tiefsten Unwillen empfinden, aber sein letztes Werk gegen die Donatisten zeigt doch auch, daß er durch das Alter und durch die Erfahrungen, die er inzwischen über die Kirchenspaltung sammeln konnte, nicht milder gestimmt war. Ueber das Märtyrerthum, dessen sich die Donatisten rühmten, sagt er: „Wer für die Wahrheit und Einheit Christi sein Eigenthum und selbst sein Leben hingiebt, nämlich an diejenigen, welche ihm Eigenthum und Leben nehmen, der hat wahrhaft den Glauben, hat wahrhaft die Hoffnung, hat wahrhaft die Liebe, hat wahrhaft Gott; wer aber für die Parthei des Donatus auch nur einen Rockzipfel hingiebt, ist ein Thor.“ Ueber das von Gaudentius ausgesprochene Vertrauen auf Gottes vergeltende Gerechtigkeit am Tage des Gerichts sagt er: „ihr habt freilich

große Dinge, deretwegen ihr auf eure Gerechtigkeit pochen dürfet, nämlich die Zertheilung Christi, die Auflösung der Sakramente Christi, die Schmähungen gegen die Braut Christi, die Verleugnung der Verheißungen Christi. Das ist eure Gerechtigkeit, um deretwillen ihr allerdings dereinst denen, die euch geänstigt und das Eurige an sich gerissen haben, mit großer Zuversicht gegenüber stehen werdet. Wenn ihr denn bei solcher Gerechtigkeit euch endlich auch noch sogar darauf berufen könnt, daß ihr euch selbst getödtet habt, — welcher Gerechte wird dann noch mit euch verglichen werden können?" Seine Theorie von den für kirchliche Zwecke anzuwendenden Zwangsmitteln hielt er in seinem Werke gegen den Gaudentius, eben so wie auch in seinem Briefe an den Dulcitius, mit vollster Entschiedenheit fest. Indessen scheint es nicht, daß der Tribun noch durch weitere Schritte den Märtyrermuth des Gaudentius auf die Feuerprobe gestellt habe.

Nach kurzer Zeit aber, seitdem nämlich die Vandalen ihre Herrschaft im nördlichen Afrika gründeten, wurden die Donatisten den Verfolgungen der katholischen Kirche entzogen. Nicht mehr als Donatisten, sondern als Anhänger des nicäischen Concils, hatten die Donatisten einen religiösen Verfolgungseifer der eingedrungenen abendländischen Barbaren, die dem Arianimus zugethan waren, zu befürchten; aber diese Befürchtung theilte mit ihnen die katholische Kirche, und zwar noch in erhöhtem Maaße, weil sie, als die größte Gegnerin des Arianismus und durch tief gehende Beziehungen mit dem römischen Kaiserhause verbunden, nicht allein am meisten die religiöse, sondern außerdem auch noch die politische Abneigung der Vandalen erregte. Es liegt sogar die Annahme nahe, daß die Donatisten, in ihrer tiefgewurzelten Erbitterung gegen die katholische Kirche und gegen den Kaiser, als den Schirmherrn der katholischen Kirche, den Vandalen bei der Eroberung der nordafrikanischen Provinz in die Hände gearbeitet haben, wenngleich ein solcher Beistand doch nicht als bedeutend angeschlagen werden darf, da die Donatisten zur Zeit der vandalischen Eroberung schon sehr zusammenge-

schmolzen waren. Sie waren schon damals eine gebrochene Parthei. In der Kirche überhaupt konnten sie nie zur Herrschaft gelangen, sondern der so lange geführte Streit konnte nur darüber entscheiden, ob ihre Parthei oder ob die katholische Kirche die Oberhand in Nordafrika erringen würde. Diese Entscheidung war bereits eingetreten, und großentheils durch Augustinus bewirkt worden. Die fernere Geschichte der Donatisten, die übrigens, so viel wir ersehen können, noch bis in den Anfang des siebenten Jahrhunderts ihr Dasein fristeten, ist die Geschichte einer allmählig erlöschenden Secte, deren Lebenskraft schon erschöpft war. Da es aber nicht in unsrer Aufgabe liegt, eine Geschichte der Donatisten zu schreiben, so brechen wir in unsrer Erzählung hier ab, jedoch nicht, ohne dem großen kirchlichen Drama, welches uns so lange beschäftigt hat, noch einen kurzen Rückblick zu widmen.

Eine geschichtliche Erscheinung ist oft mehr aus ihrem Fortgange als aus ihrem Anfange zu beurtheilen. Dies gilt auch von der donatistischen Kirchenspaltung. Der erste Anlaß zu derselben, der Streit über Cäcilians Bischofswahl und Ordination, führte alsbald zu der principiellen Erörterung, ob und in wie fern die Kirche durch die Gemeinschaft mit unwürdigen Mitgliedern ihren Charakter verliere, und wenn nun auch katholischerseits die Anklagen gegen Cäcilian nie anerkannt, sondern auf die Gegner zurückgewälzt wurden, so schied sich doch in der principiellen Auffassung die milde Ansicht, welche für Duldung und Handhabung der Zucht innerhalb der Schranken der Kirchengemeinschaft sich aussprach, und die strenge Ansicht, welche sich für Ausstoßung aus der Kirchengemeinschaft erklärte und, von der Consequenz gedrängt, in fanatischer Beharrlichkeit weder vor der Wiedertaufe, noch vor der Behauptung, daß der größte Theil der Kirche in den Zustand des Abfalls gekommen sei, zurückschreckte. Dadurch dann, daß die Staatsgewalt in den Streit sich einmischte oder hineingezogen ward, kam ein neues wichtiges Moment hinzu. Die Erörterung der Frage über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat ward in dem Streite nicht minder

bedeutsam, als die Erörterung der Frage über den Begriff der Kirche. Wenn wir uns diese Gesichtspunkte vergegenwärtigen, so erscheinen uns die Donatisten als diejenige Parthei, die in ihren Anschauungen, gegenüber der Entwickelungssphäre, in welche die Kirche durch die Verchristlichung des römischen Staates eingetreten war, den Standpunkt der ältesten Kirche behaupten wollte. Aber nachdem, zufolge der Verheißung, in das ins Meer geworfene Fischernetz die Menge der Fische eingegangen war, konnte um so weniger ein idealer Zustand der Kirche, der selbst in der frühsten Gemeinde nicht vorhanden gewesen war, in der Wirklichkeit ausgeprägt werden. Der Entwickelungsproceß sollte durchlebt, nicht abgeschnitten werden. Der Sauerteig sollte den Teig durchsäuern, nicht aus dem Teige zurückgezogen werden. Die große Gährung konnte nicht unterdrückt werden, sondern in derselben sollte das Wesen der Kirche sich durchbilden. Wahrheit und Irrthum war auf beiden Seiten. Denn in Ansehung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat und in Ansehung der Glaubensfreiheit sprachen die Donatisten, — wenngleich nicht ohne übertreibende Schroffheit, — viel Wahres aus. Aber sie verstanden nicht die Zeichen der Zeit, verfielen der Selbstverblendung, dem Pharisäismus und den Leidenschaften des Fanatismus, und so geschah es, daß in ihnen die frühste Gestalt der Kirche, die mit einer lichten Morgenröthe des Märtyrerthums emporgestiegen war, in einem blutigen Abendroth unterging.

Sechstes Capitel.

Die Pelagianer.

Als Augustinus nach Marcellins Tode in tiefer Schwermuth dem Gedanken nachging, sich fortan auf die seelenhirtlichen Ar-

beiten in seiner Diöcese zu beschränken, und wenn ihm dann noch Zeit zur Abfassung von Schriften bleibe, mit denselben nicht mehr in die kirchlichen Wirren der Gegenwart einzugreifen, sondern solchen Aufgaben, die für eine glücklichere Nachwelt noch von Nutzen sein könnten, sich zu widmen, hatte bereits eine andere Lehrstreitigkeit begonnen, in welcher er ebenfalls zu einem der ersten Sprecher berufen ward, und welche über die Ausbreitungssphäre des donatistischen Streits noch weit hinausging. Denn ihr Schauplatz war nicht allein die Kirche in Afrika, sondern die Kirche überhaupt (1).

Unter den vielen Fremden, welche sich zu Carthago zur Zeit der Conferenz mit den Donatisten zusammengefunden hatten, zum Theil als Flüchtlinge vor den Gothischen Waffen in Italien, befanden sich auch zwei Mönche aus Rom, Namens Pelagius und Cölestius. Der erstere, ein bereits bejahrter Mann, von großem und starkem Körperbau, ohne eine Spur ascetischer Abgezehrtheit in seinen Zügen, hatte schon längst seine Heimath an den Nordgrenzen des römischen Reichs verlassen. Er stammte nämlich aus Brittannien, wo das Christenthum, wie es überall in dem Gebiete der römischen Herrschaft sich bald ausbreitete, ebenfalls schon in den ersten Jahrhunderten eine Pflanzstätte erlangt hatte. Die Eltern des Pelagius sollen Leute von geringem Stande gewesen sein, und sein Vater soll es nicht haben ermöglichen können, seinem Sohn, dessen geistige Rührigkeit und Strebsamkeit sich vermuthlich früh anzeigte, eine hinlängliche litterarische Ausbildung geben zu lassen; ein Mangel, den Pelagius nie ganz überwunden haben soll, da er angeblich noch in späten Jahren bei der Abfassung seiner Schriften einer Beihülfe nicht wohl entbehren konnte. Wohl schon in seiner Heimath ward der junge Britte von dem damals durch die ganze Kirche

(1) Außer den angeführten Nachweisungen, auf denen die folgende Darstellung beruht, sind namentlich auch noch die in dem Anhange zu tom. X gesammelten Documente zur Geschichte dieser Lehrstreitigkeit zu erwähnen. — Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus. 1821 u. 1833.

hindurchgehenden Zuge zum Mönchsthum ergriffen. Nachgebend dann dem insularischen Wandertriebe, zog er aus zu den fernen Culturländern des Südens, deren Klima, Natur, Geschichte und Reichthum geistiger Entwickelung für eine lebhafte Phantasie an den entlegenen Grenzen nordischer barbarischer Völker lockend waren. Seine Wanderungen, noch weiter gehend als nach Italien, führten ihn in den Orient, wo er einen längeren Aufenthalt nahm. Dort glänzte zu Constantinopel um den Anfang des fünften Jahrhunderts als ein heller Stern in der Kirche Chrysostomus. An ihn schloß sich Pelagius an, und gewann seine Zuneigung durch den kirchlichen Eifer, den er an den Tag legte und in Schriften bewährte, und durch den einem ernstgesinnten Mönche entsprechenden Wandel. Es scheint, daß er mit Angelegentlichkeit Freundschaftsbeziehungen zu bedeutenden oder hochstehenden Persönlichkeiten gepflegt, und gern dort, wo Einfluß und Lob zu ernten war, sich geltend gemacht habe, vorsichtig dabei die Grenzen bemessend, bis zu denen er gehen könne, und nicht geneigt ein Märtyrerthum zu übernehmen. Daher trennte er sich auch von Chrysostomus, als dieser seinen Feinden zum Opfer fiel, und kehrte ins Abendland zurück. Er lebte jetzt mehrere Jahre in Rom, wo er schon vor seiner Reise in den Orient einen längeren Aufenthalt genommen hatte. Auch in Rom und in Italien erwarb der interessante nordische Fremdling sich großes Ansehen. Der Eifer, mit welchem er für die Verdienstlichkeit des Mönchsthums auftrat, Verzichtleistung auf irdische Reichthümer forderte und auf Weltentsagung drang, wurde in vornehmen römischen Kreisen mit Befriedigung vernommen, und es mochte ihm dabei zu Gute gehalten werden, wenn etwa verlautete, daß er den Genüssen einer wohlbesetzten Tafel nicht abhold sei, und die Bewirthungen, welche die Gastlichkeit der Klöster den zum Besuche eintretenden Mönchen darbot, keineswegs verschmäht habe. Er wurde Hausfreund in vornehmen römischen Familien. Paulinus von Nola, dessen Herz freilich auch einer jeden Annäherung offen entgegenkam, hegte für ihn innige Freundschaft. Jüngere Männer schlossen sich als Schüler an ihn an,

und wählten ihn zum Führer eines der Welt entsagenden und dem Mönchsthum sich widmenden Lebens. Die erste Stelle unter diesen nahm jener Gefährte ein, der in Carthago an seiner Seite war.

Cölestius war der Sprößling einer angesehenen Familie in dem südlichen Italien. Er hatte eine sorgfältige Erziehung erhalten, sich der Rechtswissenschaft gewidmet und in Rom als Sachwalt gelebt, bis er durch des Pelagius Einwirkung bewogen ward, die weltliche Laufbahn zu verlassen und das Mönchsgewand anzulegen. Er besaß viele Verstandesschärfe, einen entschlossenen Sinn und einen lebhaften Geist, dessen Beweglichkeit in den südlichen Zügen des Campaniers sich ausdrücken mochte. Vielleicht lag in seiner Erscheinung und Stimme etwas, wodurch der — wohl ohne Zweifel verleumderischen — Nachrede, daß er schon durch seine Geburt ein Eunuch gewesen sei, einiger Vorschub geleistet ward. Sein Leben als Mönch war tadellos, und die Verehrung, die er durch seinen Wandel sich erwarb, wurde noch vergrößert durch von ihm herausgegebene Schriften, in denen ein erleuchteter und frommer Sinn sich anzeigte. Als zur Zeit des Gothenkrieges Viele in Italien, und darunter auch solche, welche sich nach der Stille eines gottgeweihten Lebens sehnten, von dem dortigen Boden Abschied nahmen, scheinen ebenfalls Pelagius und Cölestius Rom verlassen zu haben, aber zunächst noch in Sicilien verweilend, wo damals häufig, bevor man die Weiterreise nach Afrika oder dem Orient antrat, eine Zeitlang gerastet und der Gang der Ereignisse in Italien beobachtet ward. Beide Freunde begaben sich dann nach Afrika. Sie landeten zu Hippo, und wünschten sich mit Augustinus bekannt zu machen. Aber die Conferenz mit den Donatisten stand bevor. Augustinus war bereits nach Carthago abgereist. Auch Pelagius und Cölestius brachen bald dahin auf. Indessen kamen sie in Carthago mit ihm nur in oberflächliche Berührung. Augustinus, mit den Conferenzarbeiten überhäuft, konnte sich später nur erinnern, daß er damals den Pelagius ein und das andere Mal gesehen habe. Auf Grund der Mittheilungen, welche

er über die Gesinnung und das Leben desselben vernommen hatte, hegte er von ihm, noch ehe er ihn persönlich kennen lernte, eine gute Meinung. Diese wurde auch durch die persönliche Bekanntschaft nicht vermindert. Wenn er vielleicht auch schon davon gehört hatte, daß Pelagius in Betreff der Lehre von der Gnade bedenkliche Aeußerungen gethan habe, so war ihm doch die Erinnerung daran nicht gegenwärtig geblieben. Während Cölestius in Carthago zurückblieb, verweilte Pelagius dort nur kurze Zeit, und begab sich über Egypten nach Palästina. Nach seiner Abreise von Carthago schrieb er an Augustinus noch einen Brief, der manche Ausdrücke der Verehrung enthielt, und durch eine kurze freundliche Antwort erwiedert ward. Indessen mag in dieser Antwort schon eine Hindeutung auf eine dogmatische Richtung, die Augustinus nun bald mit aller Entschiedenheit bekämpfte, sich anzeigen (¹).

Was nämlich die große kirchliche Streitfrage betrifft, deren Darstellung wir hiermit beginnen, so ergiebt sich, daß sie mit einer gewissen Naturgemäßheit eintrat. Durch Christi Erscheinung war in der menschlichen Natur ein göttliches Leben zur Welterlösung offenbart worden. Geist und Kraft waren nach dem Hingange Christi zum Vater die Träger seiner Offenbarung bei den Jüngern. An den Jüngern zunächst vollzog dann auch der Geist sein Werk, sie in alle Wahrheit zu leiten. In den apostolischen Schriften wurden den späteren Fortbildungen der Lehre die ewigen Grundlinien vorgezeichnet, und die Richtungen angedeutet, nach denen hin die kirchliche Entwickelung sich auszubreiten habe. Darnach in der ersten kirchengeschichtlichen Periode, die mit dem Uebertritt des Kaisers Constantin zum Christenthum ihren Abschluß erreicht, in jener kirchengeschichtlichen Periode, welche den unter Märtyrerthum fortschreitenden und sich vollendenden Sieg der Kirche über das entgegenkämpfende Judenthum und Heidenthum darstellt, bezeichnet auch die Darstellung des Christenthums im Verhältniß zum Judenthum und Heidenthum

(¹) ep. 146 und de gestis Pelagii.

und zu den Secten, welche das Christenthum mit dem Judenthum oder mit dem Heidenthum vermischten, den wesentlich eigenthümlichen Charakter der kirchlich-dogmatischen Richtung. Alttestamentliche Weissagung und neutestamentliche Erfüllung, Verhältniß zwischen Wort der heiligen Schrift und Geist und kirchlichem Organismus, Offenbarung des Theismus durch den Erlöser im Verhältniß zu heidnischer Naturreligion, zum Polytheismus und zu den phantastischen Anschauungen oder Philosophemen des Dualismus, unter denen der Pantheismus sich verbarg, Verhältniß des Christenthums zu antiker Philosophie; — das sind die Hauptgesichtspunkte, auf welche nach dem Ablaufe der apostolischen Zeit die dogmatische Entwickelung der ersten kirchengeschichtlichen Periode hinweist. Vielfach wurden hierbei die kirchlichen Dogmen berührt, oder mehr oder weniger erörtert. Besonders mit der dogmatischen Auffassung der Person Christi hatte sich schon oft die kirchliche Forschung beschäftigt, und Grenzlinien des Bekenntnisses gegen häretische Irrthümer gezogen. Aber der Weg der Forschung zur Festsetzung dieses Dogmas war doch nur erst betreten, nicht durchmessen; und überhaupt wurde, nachdem die Märtyrerperiode vorübergegangen und die Kirche in den Genuß eines äußern Friedens gekommen war, von dem kirchlichen Forschen eine tiefere und umfassendere Begriffsbestimmung der einzelnen Dogmen erstrebt, namentlich auch in dem großen patristischen Jahrhundert, welches an jene Periode des Märtyrerthums sich zunächst anschließt.

Hinsichtlich nun der einzelnen Dogmen, auf welche das kirchliche Forschen sich richtete, und welche in Christo, dem zum Heil der Welt menschgewordenen und für das Heil der Welt dargegebenen Sohn Gottes, ihren Vereinigungspunkt hatten, lag es zunächst, daß sich der forschende Blick zu dem Darbringer des Heils hinwandte. Das Verhältniß des göttlichen Wesens Christi zum Vater — denn die Realität der menschlichen Natur des Erlösers war gegen die Secten der vorhergehenden Periode schon geltend gemacht worden, — ferner das Verhältniß des Geistes zum Vater und zum Sohn, mithin die Trinitätslehre, wurde

zunächst, in gegensätzlicher Entwickelung gegen den Arianismus, zur festeren begrifflichen Auffassung gebracht, und die orientalische Kirche sprach hierbei das bedeutendste Wort. Nachdem für diese höchsten Aufgaben des Erkennens die entsprechenden kirchlichen Begriffsformen gefunden waren, bezog sich eine dann zunächst liegende Frage auf die dogmatische Erörterung des Heils, welches der menschlichen Natur durch Christum zu Theil geworden sei. Die Beantwortung dieser Frage wurde am meisten in der occidentalischen Kirche verhandelt. Auch hierbei bildete sich das kirchliche Dogma aus einem Kampf verschiedener Ansichten heraus, und zwar entwickelten sich die kirchlichen Lehrbestimmungen gegensätzlich gegen eine Auffassung, welche von Pelagius und Cölestius vertreten und verbreitet ward, und nach dem Ersteren den Namen der pelagianischen Häresie erhalten hat. Wie viele Fragen in dieser großen kirchlichen Lehrstreitigkeit zu erwägen waren, ergiebt sich aus dem Gegenstande, auf welchen sie sich bezog. Es kam darauf an, eine klare begriffliche Auffassung des durch Christum dargereichten Heils zu erlangen. Die Forschung aber in dieser Hinsicht stand in dem engsten Zusammenhange mit der Auffassung der Heilsbedürftigkeit, um deretwillen die Offenbarung Christi geschehen war. Hierbei war die Frage zu erörtern, ob und in wie weit durch den ersten Sündenfall die gesammte menschliche Natur betroffen worden sei. Wiederum auch erhellt, daß bei der Verhandlung dieser Frage die Kindertaufe wesentlich in Betracht kam.

Den Versuch der Nachweisung, durch welche Forschungen älterer Kirchenlehrer oder Sectirer etwa Pelagius zu seinen Ansichten angeregt sein mag, lassen wir auf sich beruhen, da in dieser Beziehung ein sicheres Ergebniß theils nicht erreicht werden kann, theils auch doch nur von untergeordneter Bedeutung wäre, indem die kirchengeschichtliche Stellung des Pelagius nicht von der Frage, in wie weit er in seinen Ansichten ursprünglich gewesen sei, abhängig ist, sondern dadurch bestimmt wird, daß an seine Schriften und Lehren die Geschichte des Streites sich an-

knüpft (1). Allerdings empfiehlt sich schon an und für sich die Annahme, daß er, als ein wissenschaftlich gesinnter, vielbelesener und besonders auch mit der Kirche des Orients, in welcher manche Anknüpfungspunkte für seine Lehre zu finden waren, wohlbekannter Mann, durch litterarische Studien oder im mündlichen Verkehr Anregungen zu seinem System empfangen hatte. Aber auch eine gegensätzliche Einwirkung wird nicht außer Acht zu lassen sein, und es liegt die Vermuthung nahe, daß er zu Aeußerungen in Augustins Schriften, und überhaupt zu dem theologischen Einfluß, der von Augustinus ausgegangen war, eine — obgleich nicht ausdrücklich kund gegebene — polemische Stellung einzunehmen sich veranlaßt fühlte. Denn Augustinus hatte bereits, bevor er noch gegen den Pelagianismus auftrat, seine von demselben sich weit entfernende theologische Anschauung vielfach ausgesprochen, und namentlich waren in seinen vielgelesenen Confessionen Aussprüche enthalten, die einer Geistesrichtung, wie Pelagius sie hegte, zum Anstoß gereichen mußten. Zur Bestätigung dieser Bemerkung dient folgende Erzählung: Als Pelagius noch in Rom sich aufhielt, kam einmal in einem Gespräche zwischen ihm und einem Bischofe die Rede auf Augustins Confessionen. Der Bischof citirte die in denselben öfter wiederholten Worte: „Herr, gieb mir, was du befiehlst, und befiehl mir, was du willst.“ Pelagius, sonst mit Vorsicht seine

(1) Garnerius, anknüpfend an die Aeußerung Mercators, daß die Häresie zuerst von einem Syrer Rufinus nach Rom gebracht und dort von Pelagius aufgenommen sei, sucht wahrscheinlich zu machen, daß dieser Rufinus ein Schüler des Hieronymus, von dem Rufinus von Aquileja verschieden, von dem Cölestius auf der Synode za Carthago namhaft gemacht, und der Verfasser des unter dem Namen eines Rufinus herausgegebenen pelagianischen Glaubensbekenntnisses sei. Ohne die Argumente des gelehrten Jesuiten näher zu beleuchten, bemerke ich nur, daß nach meiner Ueberzeugung die Aeußerung des Cölestius auf der Synode zu Carthago sich auf den allbekannten Presbyter Rufinus von Aquileja bezogen haben muß, und daß jenes angebliche Glaubensbekenntniß des Rufinus den Charakter einer Schrift an sich trägt, die nicht der Lehrstreitigkeit vorangegangen ist, sondern sich bereits auf die Entwickelung der Lehrstreitigkeit bezieht.

Aeußerungen abwägend, konnte sich doch nicht enthalten, gegen jene Worte mit einer Erregtheit, die man an ihm nicht gewohnt war, sich auszusprechen (¹).

Als die eigentliche Wurzel der pelagianischen Lehre betrachten wir den Begriff der menschlichen Willensfreiheit (²). Man bedarf nur weniger Blicke in die Schriften des Pelagius, um zu erkennen, daß in diesem Begriff die innerlichste Triebkraft des pelagianischen Systems enthalten ist. Zum Beispiel zu den Worten des Römerbriefes: „darum hat sie auch Gott dahingegeben in ihrer Herzen Gelüste,“ bemerkt Pelagius: „hier zeigt der Apostel, daß Gott nicht die Sünde verursacht, sondern aus Langmuth die Rache zurückgehalten, und die Menschen ihrem Willen überlassen habe; indem er sie nämlich zur Buße leiten wollte. Die Schrift sagt von Gott, daß er dahingebe, weil er aus Rücksicht auf die Willensfreiheit die Fehlenden nicht zurückhält.“ Zu den Worten des Apostels: „was wollen wir denn sagen? ist das Gesetz Sünde?“ bemerkt Pelagius: „auch hier will der Apostel darthun, daß die Nichtbeobachtung des Gesetzes nicht in einer Unvollkommenheit des Gesetzes, sondern in dem menschlichen Willen seinen Grund habe.“ Zu den Worten:

(¹) De dono perseverantiae, § 53.

(²) Uebereinstimmend mit Augustinus, welcher in der Schrift de gestis Pelagii sagt: invecta haeresis est a quibusdam veluti monachis, quae contra Dei gratiam, quae nobis est per Jesum Christum Dominum nostrum, tamquam defendendo liberum arbitrium, disputavit. Ebenso Baur in seinem Werke: „die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts,“ Tübingen 1859; und Hase in seiner Kirchengeschichte. Das Princip, aus welchem Neander in seiner Kirchengeschichte den Pelagianismus ableiten will, scheint mir nicht probehaltig zu sein Neander sagt: „dem Pelagianismus liegt die Ansicht zu Grunde, daß nachdem Gott die Welt einmal geschaffen und sie mit allen zu ihrer Erhaltung und Entwickelung erforderlichen Kräften ausgestattet, er sie mit den ihr verliehenen Kräften und nach den in sie gelegten Gesetzen fortgehen lasse, so daß die fortwirkende Thätigkeit Gottes etwa nur auf die Erhaltung der Kräfte und Fähigkeiten, nicht aber auf den Concursus zur Entwickelung und Ausübung derselben sich beziehe.“ — Zu vergl. Jacobi, Lehre des Pelagius. 1842.

„das Gesetz ist geistlich," bemerkt er: „wer dieses sagt, verdammt sich selbst wegen seiner Sünde, indem er bekennt, daß er durch seinen eignen Willen sündige. Deshalb dienen auch die folgenden Worte: „ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft," zur Hinweisung, daß der Freie sich selbst unter die Sünde verkauft habe. Wenn es weiter heißt: „ich weiß nicht, was ich thue," so bedeutet dies: ich schade freiwillig, indem ich nicht einsehen will, daß ich schade. Hierauf bezieht sich das Folgende: „denn ich thue nicht, das ich will," daß mir nämlich Gutes erwiesen werde, „sondern ich thue das, was ich hasse," daß mir nämlich Böses zugefügt werde. Denn wenn ich das thue, was ich nicht will, daß mir nämlich Böses zugefügt werde, „so willige ich, daß das Gesetz gut sei," welches gebietet: „was du nicht willst, daß man dir thue, das sollst du einem Andern auch nicht thun." Zu den Worten: „das Böse hanget mir an," bemerkt Pelagius: „auch hier zeigt der Apostel, daß man durch eigne Willensbestimmung in Sünde fällt, indem man nämlich nach dem Fleische thun will."

Aus diesen zum Theil gezwungenen Auslegungen erhellt die Bedeutung, welche in dem pelagianischen System der Begriff der Willensfreiheit hatte. Nur dann, wenn dieser Begriff in vollem Maaße für jeden Einzelnen geltend gemacht ward, konnte Pelagius sich die Wirklichkeit menschlicher Tugend und die göttliche Gerechtigkeit in der Bestrafung der Sünde zur Anschauung bringen. Jede Auffassung des Erlösungswerkes, durch welche die Willensfreiheit nach seiner Ansicht beeinträchtigt oder aufgehoben ward, erschien ihm verwerflich. Nur bei der Voraussetzung der Willensfreiheit, als der menschlichen Selbstbestimmung zur Aneignung der dargebotenen Gnade, vermochte er die Erlösung zu begreifen.

Bei diesen Anschauungen mußte ihm die Lehre von der Erbsünde unverständlich sein, ja sogar als eine Blasphemie gegen Gott sich darstellen. Eine über das einzelne Leben und Selbstbewußtsein hinausliegende und von Geschlecht zu Geschlecht sich verbreitende Schuld und Strafe sollte angenommen werden?

War es der göttlichen Gerechtigkeit entsprechend, dem Individuum eine Schuld aufzulegen, die nicht als eine individuelle Schuld begriffen werden konnte, oder das Individuum einer Strafe zu unterwerfen, die mit keiner individuellen Sünde im Zusammenhange stand? — Aber nun lehrte doch der Apostel Paulus, daß durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen sei, und der Tod durch die Sünde, und daß also der Tod zu allen Menschen, weil sie alle gesündigt hätten, durchgedrungen sei; und daß an Eines Sünde Viele gestorben seien, und daß aus Einer Sünde das Urtheil zur Verdammniß gekommen, oder durch Eines Sünde die Verdammniß über alle Menschen gekommen sei. — Pelagius bezog in diesen Worten den Tod nicht auf den leiblichen Tod, sondern auf das Verderben der Seele durch die Sünde. Den leiblichen Tod betrachtete er als etwas dem menschlichen Leben auf Erden Naturgemäßes. Dies war nach seiner Meinung ausdrücklich bezeichnet durch die apostolischen Worte: „wenn an Eines Sünde Viele gestorben sind, so ist viel mehr Gottes Gnade und Gabe Vielen reichlich widerfahren durch die Gnade des einigen Menschen Jesu Christi." Denn der natürliche Tod komme nicht allein über Viele, sondern über Alle, nicht allein über die Ungerechten, sondern auch über die Gerechten, und der in diesen apostolischen Worten enthaltene Gesichtspunkt der Auslegung müsse auf jenen andern Ausspruch, in welchem der Apostel sage, daß einerseits durch Eines Sünde die Verdammniß und andrerseits durch Eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen sei, angewandt werden. Alles aber, was der Apostel Paulus über den Zusammenhang zwischen dem ersten Sündenfall und der Sünde der Menschen gesagt hatte, bezog Pelagius auf die von der Ursünde ausgeübte Macht des bösen Beispiels. Freilich konnte er sich dabei des Gedankens wohl nicht erwehren, daß die Fortwirkung dieser Macht in ausnahmsloser Durchgängigkeit nicht anzunehmen sei, da die Erfahrung lehrt, daß durch das böse Beispiel keineswegs immer nur zur Sünde angereizt, sondern auch oft von der Sünde zurückgeschreckt wird. Wirklich behauptete er

denn auch, daß es selbst schon vor der Offenbarung des Erlösers neben den Ungerechten ebenfalls auch Gerechte gegeben habe. Daß die Sünde von Adam her auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung von Geschlecht zu Geschlecht übertragen werde, stellte er aus den schon bezeichneten Gründen entschieden in Abrede. Er versuchte denselben auch noch eine speculative Verstärkung zu geben. Die Sünde sei nichts Substanzielles, und könne also auch nicht der menschlichen Natur zur Abschwächung oder zum Verderben gereicht haben. Wenn er hiermit auch nur sagen wollte, daß die Sünde als etwas Accidentelles nicht auf dem Wege der natürlichen Zeugung fortgepflanzt, oder nach ihrer verderblichen Einwirkung übertragen werde, so scheint er doch mit dieser Bemerkung ebenfalls auch jede durch die Zeugung sich fortsetzende körperliche Nachwirkung der Sünde verneint zu haben. Indessen hat er doch vielleicht, den thatsächlichen Erfahrungen nachgebend, die letztere Folgerung nicht gezogen, oder wenigstens nicht immer festgehalten. Denn, wie es scheint, nahm er an, daß die Sünde, zwar nicht als individuelle Schuld, aber doch als Abweichung von dem göttlichen Gesetz, schon vor dem Erwachen der selbstbewußten Willenthätigkeit hervortrete; wobei es allerdings fraglich bleibt, ob er dieses uneigentliche und unbewußte Sündigen nur aus der Einwirkung des bösen Beispiels, oder auch aus Antrieben des verderbten Fleisches ableitete. Jedenfalls konnte er den Begriff der Schuld mit dem unfreiwilligen und unbewußten Sündigen nicht vereinigen. Er deutete in diesem Sinne die Worte des Apostels Paulus: „ich lebte einstmals ohne Gesetz," und „ohne das Gesetz war die Sünde todt;" nämlich „nicht allein deshalb todt, weil sie nicht als Sünde empfunden, sondern weil sie auch nicht als Sünde zugerechnet ward." Wenn er aber auch ein der erwachenden selbstbewußten Willensthätigkeit bereits vorangehendes unbewußtes Sündigen annahm, so hatte dies nach seiner Ansicht keinen solchen trübenden Einfluß auf die menschliche Willensthätigkeit, daß dieselbe nicht mit selbstbewußter Freiheit sich zum Guten oder zum Bösen bestimmen konnte. Nach seiner Meinung trat

die geistige Natur des Menschen bei jedem folgenden Geschlechte wesentlich immer wieder in derselben Unverletztheit hervor, und mit denselben Ansprüchen an die erziehende göttliche Liebe.

Hieraus ergiebt sich das Hinstreben zu der Anschauung, daß auch wirklich zu allen Zeiten die erziehende göttliche Liebe den Menschen dargeboten sei. Denn wie konnte eine Zurückziehung derselben mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinigt werden, da die menschliche Natur immer wieder frei von Schuld und wesentlich mit der gleichen Empfänglichkeit für die Aneignung der Liebe Gottes erneut ward? Als Offenbarungen Gottes, durch welche vermittelst der Willensfreiheit die Entwickelung der menschlichen Natur geleitet werden sollte, bezeichnete er das Naturgesetz, oder das dem menschlichen Gewissen eingeschriebene und namentlich auch durch die Betrachtung der Schöpfungswerke in dem Bewußtsein angeregte Gesetz Gottes, und das positive Gesetz, oder die noch außer dem natürlichen Sittengesetze ausgesprochenen objectiven Worte und Befehle Gottes, wie solche zum Beispiel an Adam, Noah, Abraham und Moses ergangen waren. Auch die Offenbarung Christi stellte sich ihm wesentlich unter dem Begriff des Gesetzes dar. Bei den Worten des Römerbriefes: „Das Gesetz des Geistes in Christo Jesu hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes," macht er aufmerksam darauf, daß an dieser Stelle die Gnade Gesetz genannt werde. — Aber nun war doch, wie in dieser Stelle, so auch in andern Stellen des Apostels Paulus der Gegensatz des Gesetzes und der Gnade ausgesprochen. — Pelagius suchte diesem Einwurfe dadurch zu begegnen, daß er die Schriftstellen, in denen nicht eine von der Sünde freimachende, sondern eine mit dem Bewußtsein der Sünde belastende Einwirkung des Gesetzes ausgesagt ward, auf das alttestamentliche Ritualgesetz bezog, welches als ein schweres Joch auf die Gewissen gelegt worden sei. Freilich war im Zusammenhange des pelagianischen Systems kaum ein Grund dafür anzugeben, weshalb Gott dieses Joch auf die Gewissen gelegt habe.

Auch die Lehre von der Erlösung hatte in dem pelagiani-

schen System nicht die Stelle, auf welche durch die Schrift und durch das Bekenntniß der Kirche hingewiesen ward. Die Parallele zwischen dem ersten und dem zweiten Adam, von denen jener über das ganze menschliche Geschlecht eine Sündenschuld gebracht habe, die von diesem gesühnt und getilgt sei, fiel nach der pelagianischen Auffassung hinweg, so wie ebenfalls die Anschauung von der zwiefachen Entwickelung der Menschheit, der von Adam abwärts gehenden sündhaften Entwickelung, und der von Christo aufwärts gehenden Entwickelung der Erlösten und in der erlösenden Gnade sich Heiligenden. Pelagius bekannte sich zwar zu der rechtfertigenden Bedeutung des Todes Christi, aber er konnte dabei doch nur an die Sünden denken, welche von den Einzelnen mit selbstbewußter Willensfreiheit begangen seien, und selbst in Betreff dieser Sünden war seine Ueberzeugung, daß bei der Sündenvergebung der Versöhnungstod Christi den Sündern zur Gerechtigkeit gerechnet werde, nicht ohne widerstrebende Gedanken geblieben. Denn so wie er sich gegen die Imputation der Sünde aufs Entschiedenste erklärte, mußte ihm auch die auf dem Versöhnungstode Christi beruhende Imputation der Gerechtigkeit nicht so leicht verständlich sein; wiewohl es nicht das gleiche Verhältniß ist, wenn eine mit Selbstbewußtsein begangene Sünde denen, die nicht mit Selbstbewußtsein gesündigt haben, zur Sünde gerechnet wird, und wenn das von dem sündlosen Erlöser vollbrachte größte Werk der Gerechtigkeit denen, die mit Selbstbewußtsein gesündigt haben, zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Ueberwiegend aber erfaßte Pelagius die erlösende Bedeutung des Todes Christi darin, daß durch diese größte Offenbarung der für das Heil der Welt sich hingebenden Liebe auch am mächtigsten in den menschlichen Seelen die zu Gott hinstrebende Liebe bewegt oder wiedererweckt und gekräftigt werde.

So wie Pelagius in diesem Sinne vorzugsweise die auf das menschliche Gemüth einwirkende Kraft des Todes Christi hervorhob, betrachtete er überhaupt die Offenbarung des Erlösers am meisten aus dem Gesichtspunkte der die Gemüther zur Liebe Gottes erweckenden und zu Gott emporziehenden Vorbildlichkeit.

Die ganze Erscheinung Christi war das größte Zeugniß von der Liebe Gottes zur Welt. Nicht allein seine Lehre war ein vollkommener Ausdruck des göttlichen Gesetzes, sondern auch sein Leben war die vollkommen ausgeprägte Erfüllung des göttlichen Willens. Allerdings war das, was er lehrte, auch sonst schon in der Offenbarung des göttlichen Gesetzes enthalten; aber er enthüllte den Inhalt des Gesetzes bis in die tiefsten Wurzeln, und die vollkommene Gesetzesauslegung seiner Worte leuchtete hervor aus seinem Wandel. Pelagius sagt: „Christus hat durch seine Worte und sein Beispiel uns nicht allein die Sünden, sondern auch die Veranlassungen der Sünden meiden gelehrt.“ Und an einer anderen Stelle: „Durch das Beispiel Christi ist uns das, was in dem Gesetze enthalten war, mit größerer Deutlichkeit kund gemacht worden.“ Es ergiebt sich also, daß Pelagius die Sendung Christi nicht als das Heilmittel für die von Schuld belastete und durch Sünde verderbte menschliche Natur betrachtete, sondern als das größte Förderungsmittel auf dem zur Seligkeit führenden Wege, den freilich auch schon die sonstigen erziehenden Gottesoffenbarungen dem Menschen ermöglichen konnten, und in manchen oder vielen Fällen wirklich ermöglicht hatten. Selbst der Tod des Heilandes erschien nicht im vollen Sinne als die Sühne, wegen welcher Gott den Sündern die Rechtfertigung gewähre. Denn leicht ist es, zwischen den Zeilen des Pelagius die Ansicht zu lesen, daß auch schon durch die Buße die Sünde gesühnt und die Rechtfertigung erworben werde. Die liebeerweckende Macht des Todes Christi, als die höchste Potenz der göttlichen Liebe, welche schon von dem Leben des Erlösers erleuchtend und erwärmend ausgeströmt war, ist nach der pelagianischen Auffassung am meisten zu betonen; und mit der Liebe, die durch die Todesschmerzen Christi hervorgerufen wird, vereinigt sich die an seiner Erhöhung zum Vater sich himmelwärts erhebende hoffende Liebe. Zu den Worten des Römerbriefes: „wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade noch mächtiger geworden,“ bemerkt Pelagius: „die Größe der Sünde ist deshalb zuvor offenbart worden, auf daß die Größe der Gnade erkannt

würde, und wir den gebührenden Dank der Liebe darbrächten." In dieser Bemerkung liegt die Antwort auf die Frage, weshalb Gott erst nach so langen Zeiten daß größte Förderungsmittel des Heils durch die Sendung Christi dargeboten habe. Obgleich Gegner der Erbsünde, konnte doch auch Pelagius nicht verkennen, daß die Sünde gleich einer Krankheit sich fortentwickelt habe. Wie nun auf der Höhe der Krankheit der entscheidendste Zeitpunkt für das Eintreten der Genesung ist, wurde auch Christus in demjenigen weltgeschichtlichen Zeitpunkte offenbart, als die Fortentwickelung der Sünde dazu gereichte, daß die größte That der göttlichen Liebe in ihrer vollen Bedeutung erkannt ward; ein Gesichtspunkt, der auch auf die übrigen Veranstaltungen der erziehenden göttlichen Liebe eine entsprechende Anwendung fand. Betreffend die subjective Bedingung zur Aneignung der Gnade Gottes in Christo, so betonte Pelagius den Glauben. Er bekannte sich in gewissem Sinn zu der paulinischen Rechtfertigungslehre allein durch den Glauben, nämlich in dem Sinn, daß die Zueignung der Gerechtigkeit Christi, die bei der Taufe imputirt werde, durchaus ein göttliches Gnadengeschenk sei; aber demnächst ergehe auch die Forderung der göttlichen Heiligkeit, daß der durch Sündenvergebung Begnadigte die Kraft, die von der Lehre und dem Vorbilde und der ganzen Offenbarung Christi ausströme, mit der Kraft des freien Willens ergreife und zur Gestaltung eines vollkommen sündlosen Lebens benutze. Pelagius mußte annehmen, daß in der Kirche ein solches Leben oftmals verwirklicht worden sei und verwirklicht werde, da er die Ansicht hegte, daß sich sogar schon außerhalb der Gemeinschaft mit Christo nicht selten ein sündenfreies Leben durch treue Anwendung der Willenskraft gestaltet habe. Zu den Worten des Römerbriefes: „wir sind mit Christo durch die Taufe begraben in den Tod, auf daß, gleich wie Christus ist auferwecket von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in einem neuen Leben wandeln sollen," sagt Pelagius: „nach der Lehre des Apostels wird die Taufe als ein Mysterium des mit Christo in den Tod Begrabenwerdens vollzogen, damit uns vorgehalten werde, daß

der Vater durch neuen Wandel von uns verherrlicht werden, und sich sogar nicht einmal mehr irgend eine Spur des alten Menschen bei uns zeigen soll. Wir müssen nichts wollen und wünschen, was diejenigen wollen und wünschen, die noch nicht getauft, und noch in den Irrthümern des alten Lebens verstrickt sind." — Freilich die Forderung, die mit der Verleihung der Gnade verbunden ist, aber doch auch selbst von den Treusten auf Erden noch nicht vollkommen erfüllt wird. Pelagius ermangelte des Tiefblicks in den Abgrund der Sünde, und deshalb auch des Tiefblicks in das Werk der Erlösung (¹).

Die weitere Ausbildung der pelagianischen Lehre gehört der Geschichte der Lehrstreitigkeit selbst an. Aus den angegebenen Grundzügen geht aber schon hervor, daß der Pelagianismus eine Richtung gegen die Fundamente der Kirche nahm. Die Kirche ruhte auf dem Glauben an die Erlösung, welche einer durch Sünde verderbten und mit Sündenschuld belasteten Welt von Gott durch die Sendung Christi dargeboten war. Diesem Glauben trat die pelagianische Lehre entgegen. Denn wie viel sie auch zum Preis der Offenbarung Christi sagte, so wurde von ihr doch sowohl die durchgängige Sünde und Schuld der menschlichen Natur, als auch das Zeugniß, daß nur bei Christo das Heil zu finden sei, in Abrede gestellt. Letzteres wurde wenigstens, wenn etwa auch thatsächlich, doch nicht ideell erkannt. Freilich konnte die pelagianische Richtung an manche Aussprüche früherer oder gleichzeitiger Kirchenlehrer sich anlehnen, weil das Dogma von der Heilsgnade erst vermittelst des Streites zur Durchbildung gelangte; aber im Großen und Ganzen war der Pelagianismus dem Bekenntniß und der Lehre der Kirche zuwider.

Die großen kirchlichen Lehrstreitigkeiten haben der gesammten sich anschließenden kirchlichen Entwickelung ihre Signatur aufgeprägt. Und wie die Kirche die Aufgabe hat, den ganzen Men-

---

(¹) Die vorstehende Darstellung beruht auf den Schriften des Pelagius, so weit sie uns noch erhalten sind; am meisten auf seinem Commentar über den Römerbrief.

schen zu durchdringen und die Welt in sich aufzunehmen, spiegeln sich auch die Ergebnisse dieser Lehrstreitigkeiten sowohl überhaupt in dem Leben der Einzelnen ab, als auch in dem Leben der Völker, welche der Kirche angehören. Das in der Geschichte der Menschheit äußerlich Gestaltete ist Reflex des innerlich geistigen Lebens. Je mehr das geistige Leben betheiligt ist, von desto größerer Bedeutung ist auch der Reflex. Die Lehrstreitigkeiten der Kirche gehören der höchsten Sphäre des geistigen Lebens an. Aehnlich wie aus dem Keim die Pflanze erwächst, sind sie aus dem Boden des Gefühls hervorgewachsene geistige Thatsachen, die sowohl auf die innerliche Tiefe ihres Ursprungs zurückweisen, als auch ihre Fortwirkung auf das Leben erstrecken. Diese Bemerkung findet in besonderem Maaße auf die pelagianischen Streitigkeiten ihre Anwendung. Denn wollte man sich einmal denken, daß in der Kirche die Lehre des Pelagius und seiner Genossen durchgedrungen wäre, daß also hingeschwunden wäre das Bewußtsein und die Ueberzeugung von dem allgemeinen sündlichen Verderben der menschlichen Natur und von dem alleinigen Heilmittel, welches durch die Sendung Christi dargeboten sei, daß im Gegentheil herrschend geworden wäre die Meinung von der immer wieder wesentlich in derselben Unverderbtheit sich erneuernden menschlichen Natur, die nach ideeller Anschauung möglicherweise auch ohne die Gnade Christi zur Vollendung gelangen könne; so würde auch erhellen, daß unter solchen Voraussetzungen die Kirche in Lehre und Leben, in Geschichte, in Thaten, im Cultus und in sämmtlichen mit ihr vereinigten Lebensgebieten und schöpferischen Thätigkeiten eine Entwickelung dargestellt hätte, die von der wirklichen Geschichte der Kirche weit entfernt sein würde. Dann hätten nicht an den Weg, welchen die Kirche in der antiken Welt durchmaß, die Dogmatiker und die Mystiker und die Dome des Mittelalters sich angeschlossen, dann wären nicht die Heere der Kreuzfahrer nach Jerusalem gewallt, dann hätte nicht nach dem Ablauf der mittelalterlichen Zeit die Kirche in einer neuen Zeit auch aufs neue das Kreuzesbanner entfaltet, dann hätten nicht die heiligen Ströme

des Kirchenliedes gerauscht, und die Farbenschöpfungen der Malerei nicht die Liebesgluth der Sehnsucht nach dem Heil und des Friedens in dem Heil ausgedrückt, dann hätte die Kirche nicht die Schaaren ihrer Sendboten und Märtyrer gehabt, dann wäre die Kirche zusammengeschmolzen. Denn, wie Augustinus bemerkt: „in der Sache der beiden Menschen, von denen wir durch den einen unter die Sünde verkauft worden sind, und durch den andern von den Sünden erlöst werden, und von denen wir durch den einen in den Tod gestürzt worden sind, und durch den andern zum Leben befreit werden, und von denen der eine, indem er seinen Willen that, nicht den Willen dessen, der ihn gemacht hatte, uns verderbet hat in ihm selber, und der andere, indem er nicht seinen Willen that, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hatte, uns das Heil erworben hat in ihm selber, — in der Sache dieser beiden Menschen besteht eigentlichst der christliche Glaube."

Aber der Kirche gebrach es auch nicht an Kräften, um der Gefährdung ihres Bekenntnisses entgegenzutreten. Allerdings hatte die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit ihre nothwendige Stelle bei der Auffassung der Heilsökonomie, und so fern die Pelagianer hierauf hinwiesen, waren sie mit dem dogmatischen Bewußtsein der Kirche nicht in Widerspruch. Aber in Widerspruch gegen dieses Bewußtsein verfielen sie, indem sie, die Willensfreiheit hervorhebend, die Auffassung der Gnade so wie die Auffassung des sündlichen Verderbens abschwächten. Ihnen nach dieser Seite hin entgegenzutreten, war vor allem Augustinus berufen. Seinem Entwickelungsgange waren Sünde und Gnade mit besonders tiefen und großen Zügen eingeschrieben. In Abgründen des Verderben war er umhergeirrt. Leicht empfänglich war er für die Lockung der Sünde gewesen, aber auch tief empfänglich für den Stachel der Sünde. Fern von aller Oberflächlichkeit vernahm er schon die innerlichsten Regungen sowohl des Guten als auch des Bösen; und wie die letzteren seinen Blick auf eine düstere, in seiner Seele verborgene Tiefe des Bösen lenkten, mußte die Lehre von dem aus der mensch-

lichen Ursünde angeerbten Verderben in seinen eignen Erfahrungen Anknüpfungspunkte finden, und es mußte ihm Problem des Denkens werden, auch ein über das individuelle Leben hinausgehendes Widerstreben gegen den Willen Gottes als Sünde des Individuums zu begreifen, nachdem er von dem manichäischen Dualismus sich losgesagt und in allen Aeußerungen des Bösen die anklagende Stimme der Schuld wiedererkannt hatte. Auf verschiedenen Wegen und bei verschiedenen Systemen hatte er gegen das innere Elend, von welchem er sich belastet fühlte, Heilung gesucht, und in Christo hatte er den alleinigen Weg des Heils gefunden. Er hatte aber auch die Erfahrung gemacht, daß es ein Anderes sei, die Wahrheit mit dem Denken zu erfassen, und ein Anderes, der Wahrheit mit dem Willen anzuhangen; und wie unzertrennlich auch mit der Anschauung der objectiven Offenbarung Christi die Umwandlung des Willens zusammenhing, so hatten ihm dennoch seine innern Erfahrungen gezeigt, daß die Umwandlung nur dann erfolge, wenn mit jener Anschauung das geistige Fluidum der in die Herzen eindringenden und dieselben zu Gott emporziehenden Liebe sich vereinige, und daß überhaupt mit der objectiven Offenbarung Gottes die subjective Verinnerlichung derselben durch die Kraft des heiligen Geistes sich verbinden müsse, damit der Uebergang aus der Knechtschaft der Sünde zu dem Leben der Kinder Gottes gewirkt werde. Augustinus war durch seine geistige Eigenthümlichkeit und durch seine Lebenserfahrungen am meisten dazu berufen, einer überspannten und mit abgeschwächter Auffassung der Gnade verbundenen Geltendmachung der Willensfreiheit entgegenzutreten. Aber diesen Beruf erfüllend, vermied er nicht die entgegengesetzte Einseitigkeit, und auch in Hinsicht auf ihn, der für den Lebensnerv des christlichen Bekenntnisses als Vorkämpfer auftrat, bedurfte es der regelnden Norm der Kirche.

Der heilige Augustinus,

dargestellt von

Carl
C. Bindemann,

Doctor der Theologie, Superintendent zu Grimmen in Neuvorpommern.

Dritter und letzter Band.

Augustins bischöfliches Leben und Wirken.

Zweite Abtheilung.

Quis alius noster est finis, nisi pervenire ad regnum, cujus nullus est finis?
S. Aug. de civitate Dei, lib. XXII.

Greifswald.
Verlag von L. Bamberg.
1869.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von F. W. Kunike in Greifswald.

Der heilige Augustinus,

dargestellt von

Carl
C. Bindemann,

Doctor der Theologie, Superintendent zu Grimmen in Neuvorpommern.

Dritter und letzter Band.

Augustins bischöfliches Leben und Wirken.

Zweite Abtheilung.

Quis alius noster est finis, nisi pervenire ad regnum, cujus nullus est finis?
S. Aug. de civitate Dei, lib. XXII.

Greifswald.

Verlag von L. Bamberg.

1869.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von F. W. Kunike in Greifswald.

Inhaltsverzeichniß

zum dritten Bande. (Zweite Abtheilung.)

Siebentes Capitel.

Ausbruch der pelagianischen Streitigkeiten. Grundzüge des Augustin'schen Systems.

Dem Geschichtsforscher mag wohl nicht selten die Wahrnehmung begegnen, daß Männer, deren Namen die Geschichte als Namen von Partheiführern verzeichnet hat, eine solche Bedeutung nur dadurch erhalten haben, daß Anhänger von größerer Entschiedenheit und Energie, als sie selbst besaßen, sich ihnen anschlossen. Diese Bemerkung findet auch hier Anwendung. Die Geschichte dieser Lehrstreitigkeiten ist an den Namen des Pelagius geknüpft. Aber Pelagius, vorsichtig in seinem Auftreten, bei seinem Vorgehen auch schon die Möglichkeit des Rückzugs ins Auge fassend, und nicht geneigt, den aus einer entschiedenen Vertheidigung seiner Ansichten sich etwa ergebenden Mißlichkeiten oder Gefahren sich auszusetzen, würde wohl seinerseits den Streit zu vermeiden gesucht haben, wenn nicht die von ihm ausgestreute Saat in rücksichtsloseren Charakteren, deren herausfordernde Schritte dann wieder auf seine eigne Stellung zurückwirkten, aufgegangen wäre. Zu solchen fester gehärteten Charakteren gehörte sein schon genannter Schüler und Freund, durch welchen auch der Ausbruch des Streits veranlaßt ward.

Cölestius war, als Pelagius sich in den Orient begab, in Carthago zurückgeblieben, mit dem Wunsche, an der dortigen Kirche zu der Würde eines Presbyters zu gelangen [1]. Schon

---

(1) ep. 157.

stand er dem Presbyterat nahe, denn sein Wandel war ehrwürdig, seine geistige Bedeutung hervorragend, und in der kirchlichen Wissenschaft hatte er sich bereits einen geachteten Namen erworben (1), — als das Gerücht verlautete, daß er Irrlehren hege und zu verbreiten suche. Er hatte nämlich häufig in Unterredungen die ihm wichtig gewordenen dogmatischen Ansichten angedeutet oder ausgesprochen, und zwar hatte er nach Maaßgabe des pelagianischen Grundprincips besonders gegen die Lehre von der Erbsünde sich ausgelassen. Eben diese Lehre, von welcher die Pelagianer, zufolge ihrer Ansicht von der Willensfreiheit, sich entschieden abgestoßen fühlten, hatte er schon, als er noch in Italien sich befand, durch Schriften bekämpft, die jedoch den afrikanischen Bischöfen unbekannt geblieben waren (2). Ohne Zweifel wollte Cölestius, indem er die Lehre von der Erbsünde bekämpfte, nicht die Kirchenlehre bekämpfen. Er konnte der Ueberzeugung sein, daß seinen Aeußerungen eine kirchlich sanctionirte Lehre nicht entgegenstehe; und sich hingebend dem dogmatischen Forschungstriebe, der damals namentlich auf die Lehren von der Sünde und Gnade gerichtet war, konnte er um sich greifenden Ansichten, die er für irrthümlich hielt, entgegenzuwirken wünschen.

Er hatte sowohl nach der physischen als nach der geistigen Seite eine Vererbung der ersten Sünde und ihrer Folgen in Abrede gestellt. Wenn behufs der Nachweisung, daß die Strafe der Ursünde über alle Menschen gekommen sei, auf die allgemeine Sterblichkeit des Menschengeschlechts hingedeutet ward, so betrachtete er dagegen den Tod als das natürliche Ziel der irdisch-kreatürlichen Entwickelung. Eben so verneinte er ein aus der ersten Sünde sich fortpflanzendes geistiges Verderben. Vielmehr tauchte, nach seiner Ueberzeugung, die menschliche Seele bei jedem folgenden Geschlecht immer wieder in derselben Reinheit hervor,

---

(1) Gennadii liber scriptorum ecclesiasticorum.

(2) Liber de haeresibus sub titulo Praedestinati. (In dem Append. zu tom. X.)

in der sie ursprünglich dem Menschen gegeben war, und gewiß leitete ihn hierbei der Gedanke, daß andernfalls die göttliche Gerechtigkeit und der Begriff der Sünde verkannt werde. Aus einer von ihm verfaßten Schrift, die er unter den Namen „Begriffsbestimmungeu" (1) herausgab, lassen seine Ansichten in diesen Beziehungen sich entnehmen. Er sagt: „Die Sünde, die nicht vermieden werden kann, ist keine Sünde; nimmermehr kann sie vernünftiger — und gerechterweise als Sünde bezeichnet werden." Oder: „wenn der Mensch nicht ohne Sünde sein kann, wessen Schuld ist dies? des Menschen oder eines Andern? aber wie wäre es des Menschen Schuld, wenn er das nicht ist, was er nicht sein kann? Gott ist gerecht; er rechnet dem Menschen die Sünde zu, und alles was nicht als Sünde zugerechnet wird, ist auch keine Sünde. So fern es nun eine unvermeidbare Sünde gäbe, wie könnte Gott dann als der Gerechte gedacht werden, wenn er Jemandem etwas Unvermeidliches als Sünde anrechnete?" Zur Annahme einer Erbsünde also konnte sich Cölestius nicht verstehen, und wenn er auch annahm, daß der Einzelne durch Verhältnisse, welche über dessen eigne Willensbestimmung hinauslagen, des göttlichen Willens unkundig oder vergeßlich geworden sein könne, so verband er doch mit solcher Unkunde oder Vergeßlichkeit nicht den Begriff der Sünde, und die Willensfreiheit, oder die freie Selbstbestimmbarkeit, sowohl für das Gute als auch für das Böse, war nach seiner Ueberzeugung jedem folgenden Geschlecht der Menschen ein eben so unveräußerliches Eigenthum, als die Zugehörigkeit zur menschlichen Natur selbst. Ja sie verblieb auch noch sogar auf jedem Standpunkte der Sünde, der noch der Besserung zugänglich war. Denn gleichwie Bedingung zur Zurechnung der Sünde, war sie auch Bedingung zur Aneignung des Guten. In der Schrift von den Begriffsbestimmungen heißt es hierüber: „soll der Mensch ohne Sünde sein? Ohne Zweifel! Wenn er es aber soll, so

---

(1) Definitiones; enthalten in Augustins Buche: de perfectione justitiae hominis.

kann er es auch.“ Ferner: „ist es dem Menschen geboten, ohne Sünde zu sein? Entweder kann er es nicht, und dann ist es ihm auch nicht geboten, oder weil es ihm geboten ist, so kann er es auch. Denn wozu wäre das Gebot, wenn es nicht erfüllt werden könnte?“ Ferner: „Will Gott daß der Mensch ohne Sünde sei? Gewiß will Gott es; und gewiß dann auch kann es der Mensch. Denn wer mag so thöricht sein und behaupten, daß nicht geschehen könne, was Gott wolle?“

In diesem Zusammenhange ergiebt sich das bezeichnete Interesse der Annahme, daß auch schon außer der Sendung Christi durch Offenbarung des göttlichen Willens der Weg des Lebens kund gemacht, und der Zweck, zu welchem Gott die Willensfreiheit verliehen habe, nicht unerfüllt geblieben sei. In Betreff des Letzteren sagt Cölestius in den „Begriffsbestimmungen“: „will Gott, daß der Mensch mit Sünde oder ohne Sünde sei? Ohne Zweifel nicht mit Sünde. Welche Lästerung liegt daher in der Behauptung, daß der Mensch zwar mit Sünde sein könne — was Gott nicht will, — aber nicht ohne Sünde — was Gott will! Als ob Gott den Menschen dazu geschaffen hätte, daß derselbe zwar dem Willen Gottes entgegenlebe, nicht aber dem Willen Gottes gemäß lebe! Ferner muß gefragt werden, wodurch es geschehe, daß der Mensch mit Sünde sei, ob durch Naturnothwendigkeit, oder durch Willensfreiheit? Wenn durch Naturnothwendigkeit, so ist der Mensch ohne Schuld. Wenn aber durch Willensfreiheit, so ist zu fragen, von wem der Mensch die Willensfreiheit empfangen habe? Nun ohne Zweifel von Gott! Was Gott aber gegeben hat, das ist gewiß gut. Wie jedoch kann die Willensfreiheit als etwas Gutes erwiesen werden, wenn sie mehr zum Bösen als zum Guten geneigt ist, und wenn der Mensch durch sie zwar mit Sünde, aber nicht ohne Sünde sein kann?“ Cölestius läßt es sich alsdann angelegen sein, sowohl aus dem alten als auch dem neuen Testamente Aussprüche zusammenzustellen, in denen die Erfüllung des göttlichen Gesetzes geboten und die Vollbringung der göttlichen Gebote sogar als leicht bezeichnet wird; und er führt aus dem

alten und aus dem neuen Testamente einige Beispiele an, die nach seiner Ansicht auf vollkommen verwirklichte Gesetzeserfüllung zu beziehen waren ([1]). Bei diesen Auffassungen mußte sich die Frage aufdrängen, ob und in wie weit denn schon den Kindern die Taufe zur Erlangung des Heils und des ewigen Lebens nothwendig sei? Da Cölestius denjenigen Kindern, deren freie Willensthätigkeit noch nicht geweckt war, weder Sünde noch Schuld beimaß, so erhellt, daß er die Taufe, insofern sie als das Sakrament der Sündenvergebung angesehen ward, welches den Menschen wieder in den Stand eines Kindes Gottes einsetzte, für Kinder von ungeweckter Willensthätigkeit nicht als nothwendig zur Mittheilung der Sündenvergebung und zur Ererbung des ewigen Lebens betrachten konnte, und daß, wenn er dessen ungeachtet, um sich nicht von der Autorität der Kirche zu trennen, für alle Kinder die Nothwendigkeit der Taufe annahm, er bei dieser Annahme nach anderweitigen Gründen, die mit seiner dogmatischen Richtung vereinbar waren, zu suchen hatte.

Schon mochte in Carthago durch die von ihm ausgestreuten Lehren eine Aufregung der Gemüther veranlaßt sein, aber noch hatte sich dieselbe zu keinen entschiedenen Gegensätzen gestaltet. Da trat gegen ihn ein Geistlicher aus Italien auf, welcher den Vätern der nordafrikanischen Kirche über den bei ihnen befindlichen Gast, der sich ihnen sogar als Presbyter zuzugesellen strebte, die Augen öffnete. Paulinus, Diaconus und Geschäftsführer der Kirche zu Mailand, hielt sich um die Zeit, als die Conferenz mit den Donatisten stattfand, in Carthago auf ([2]). Vermuthlich hatte er schon in seiner Heimath die von Pelagius und Cölestius hervorgerufenen Bewegungen beobachtet, hatte sich mit den Schriften der beiden Männer bekannt gemacht, und als er in Carthago nun wahrnahm, daß Cölestius auch hier seine Lehren zu verbreiten suchte, fand er sich zu einer Anklage bewogen. Vor der Quadragesimalzeit im Jahr 412 hatte sich zu Carthago

---

(1) Zu vergl. auch serm. 181.

(2) Es wird angenommen, daß jener Paulinus derselbe Diaconus Paulinus sei, von welchem die Lebensbeschreibung des Ambrosius verfaßt ist.

ein Concil nordafrikanischer Bischöfe, unter denen Augustinus aber nicht anwesend war, unter dem Vorsitze des Aurelius versammelt. Bei dieser Synode ward Cölestius vom Paulinus belangt, und zwar waren es sieben Lehrsätze, welche als häretisch von der Anklage hervorgehoben wurden, nämlich die folgenden Lehrsätze: „Daß Adam sterblich geschaffen sei, und auch dann, wenn er nicht gesündigt hätte, gestorben sein würde; daß Adams Sünde nur ihm allein, und nicht dem menschlichen Geschlecht geschadet habe; daß die neugebornen Kinder sich in demselben Seelenzustande befänden, wie Adam vor dem Sündenfall; daß weder durch den Tod Adams und die Sünde Adams das ganze menschliche Geschlecht sterbe, noch durch die Auferstehung Christi das ganze menschliche Geschlecht auferstehe; daß durch das Gesetz eben sowohl der Weg zum Himmelreiche gebahnt werde, als durch das Evangelium; daß es auch schon vor der Ankunft des Herrn sündlose Menschen gegeben habe, und der Mensch, wenn er nur wolle, die Gebote Gottes leicht erfüllen könne; daß auch ungetaufte Kinder das ewige Leben ererben würden (¹).

Man kann nicht sagen, daß die Anklage gehässige Consequenzmachereien oder Entstellungen enthalten habe. Cölestius hatte wirklich solche Lehren vorgetragen, und wir haben die innere Verkettung derselben zu zeigen gesucht. Anfangs scheute er vor den Vorwürfen zurück, und wollte mit der Entgegnung, daß eine Anklage ohne Beweisführung nichtig sei, dem Streite ausweichen. Als ihm jedoch bemerklich gemacht ward, daß seine Schriften zum Beweise dienen würden, ließ er sich auf Verantwortung und Vertheidigung ein. Er gab zu, daß er in Betreff der Erbsünde sich in solchem Sinne, als ihm vorgeworfen wurde, geäußert habe. Aber nicht einer Häresie dürfe er deshalb beschuldigt werden, sondern um eine Streitfrage handle es sich, die in der Kirche zu verschiedenen Ansichten veranlaßt habe, und

---

(¹) Das zweite Commonitorium Mercators, verglichen mit dem ersten Commonitorium und mit dem Praedestinatus; auch mit Augustins de gestis Pelagii und der Apologie des Orosius.

gern werde er eine Belehrung annehmen, die für ihn überzeugend sei. Er wurde jetzt aufgefordert, für seine Behauptung, daß die Lehre von der Erbsünde eine offne Streitfrage sei, Gewährsnamen anzuführen. „In Rom," antwortete er, „habe ich von dem heiligen Presbyter Rufinus, der dort bei dem heiligen Pammachius wohnte, die Aeußerung gehört, daß es keine Erbsünde gebe ([1])." Als er dann in Beziehung auf den Zusammenhang zwischen den Lehren von der Erbsünde und der Kindertaufe befragt ward, gab er die Antwort, daß er, ungeachtet seiner Ansicht über die streitige Lehre von der Erbsünde, sich doch stets für die Nothwendigkeit der Kindertaufe ausgesprochen habe; denn hierin folge er der entschiedenen Autorität der Kirche. Indessen über die innern Gründe, auf welche in diesem Punkte die Autorität der Kirche zurückzuführen sei, erklärte er sich nicht weiter. Was er nun aber auch, hinsichtlich der gegen ihn erhobenen Vorwürfe, zur Ablehnung und Ausweichung und zum Verständniß oder zur Berichtigung sagen mochte, — die Sätze, welche Paulinus vorgebracht hatte, wurden von der Synode anathematisirt, und Cölestius wurde bis dahin, daß er auf unzweideutige Weise in das Anathema eingestimmt habe, von der Communion ausgeschlossen ([2]).

Cölestius wollte und konnte die Bedingung, von welcher die Bischöfe seine Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft abhängig machten, nicht erfüllen. Wenn er auch an der Form oder an dem Inhalt der sieben Thesen Einzelnes mißbilligte, so waren dieselben im Wesentlichen doch ein Ausdruck seiner Ueberzeugung. Aber eben so wenig war er gesonnen, den Richterspruch der Synode anzuerkennen, sondern legte gegen denselben, nachdem er sich auch noch schriftlich verantwortet hatte, bei dem apostolischen Stuhl Appellation ein. Ohne jedoch den Ausgang dieses Schrittes abzuwarten, verließ er Carthago und begab sich

---

([1]) Pammachius war ein Schwiegersohn der heiligen Paula.

([2]) Bruchstücke aus den Verhandlungen der Synode bei Augustinus: de peccato originali, c, 3 u. 4.

nach Ephesus, wo er einen längeren Aufenthalt nahm, und seine in Carthago fehlgeschlagene Bewerbung um ein Presbyterat mit günstigerem Erfolge erneuerte [1]. Seine Ansichten trafen im Orient auf einen geringeren Widerstand, als im Abendlande und besonders im nördlichen Afrika, und verbreiteten sich in Ephesus und den benachbarten Gegenden, namentlich auch auf der Insel Rhodus [2]. Aber auch zu Carthago war durch das Anathema der Synode der Streit keineswegs beendigt. Vielmehr ist es schon an sich wahrscheinlich, daß gerade wegen des Aufsehens, welches die Synodalverhandlungen erregten, die Sache des Cölestius und der Inhalt der sieben Streitpunkte um so lebhafter besprochen wurde. Außerdem mußten die Freunde und Anhänger, welche Cölestius dort gewonnen hatte, durch die Entscheidung der Synode sich zum Gegensatze gereizt fühlen. Die Bewegung dauerte fort und ging weiter, und am meisten wurde die Frage über die Bedeutung der Kindertaufe — allerdings auch ein Punkt, der zunächst auf die große praktische Tragweite der begonnenen Lehrstreitigkeit hinwies — eifrig besprochen.

Bald nach der Beendigung der Synode kam Augustinus nach Carthago und las die Synodalacten mit Billigung durch [3]. Aber er fand sich jetzt auch aufgefordert, mündlich und schriftlich mit seinem gewichtigen Worte in diese kirchliche Bewegung hin-

---

(1) Zu vergl. der Prädestinatus und Marius Mercator. Daß Cölestius sich ebenfalls schriftlich verantwortete, ergiebt sich aus den Briefen des Zosimus. Der Verlauf dürfte folgendermaßen zu denken sein: nachdem die Verhandlungen der Synode stattgehabt hatten, reichte Cölestius noch eine schriftliche Vertheidigung ein. Angehängt war die eventuelle Appellation an den römischen Stuhl. Die Synode that keine weiteren Schritte in dieser Sache. Auch Cölestius wandte sich nicht selbst nach Rom, sondern begnügte sich damit, bei der carthagischen Synode die Appellation eingelegt zu haben. Bald darauf verließ er Carthago. So ist es zu erklären, daß seine Appellation unberücksichtigt blieb, und er sich dennoch in späterer Zeit zu Rom auf dieselbe berufen konnte.

(2) Hieronymi praefatio lib. IV in Jeremiam.

(3) De gestis Pelagii, c. 11.

einzutreten. Das Eindringen der pelagianischen Lehren in die Gemeinden war ihm um so widerwärtiger, jemehr er von der Verderblichkeit jener Lehren überzeugt war. Er sah in denselben einen Ausdruck verblendeter und hochmüthiger Eigenliebe, welche den freien Willen in solchem Maaße erhob, daß die Gnade Gottes in Christo verleugnet, der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium verwischt, und sowohl den klaren Aussprüchen der heiligen Schrift und der Autorität der Kirche, als auch den Thatsachen des Selbstbewußtseins widersprochen ward. Wenn auch die menschliche Willensfreiheit als Factor bei dem Erlösungswerke nicht zu übersehen war, — und Augustinus hatte dies mit allem Nachdruck gegen die Manichäer geltend gemacht, — so durfte doch nicht wegen der Willensfreiheit die Gnade zurückgesetzt werden. Allerdings wurde bei den Pelagianern häufig die Gnade genannt; aber doch, da sie die Forterbung der Sünde leugneten, bestand die Gnade, welche sie priesen, nicht sowohl in dem göttlichen Erbarmen, welches sich den unter die Sünde Verkauften zur Wiedererneuerung darbot, als vielmehr in den unveräußerlich der menschlichen Natur mitgetheilten Lebens- und Willenskräften. Fühlten aber die Pelagianer, die in diesem Sinne die Natur verherrlichen wollten, nichts von dem ihrer Natur angebornen Abfall von dem Willen Gottes? nichts von der mit der Natur zusammengewachsenen Begierde? nichts von dem Gesetz der Sünde, oder dem Gesetz in den Gliedern, welches sogar den in der Erlösungsgnade schon sich ernstlichst Heiligenden noch einen fortdauernden Kampf auferlegte, und dem Apostel den Sehnsuchtsruf nach der rettenden Barmherzigkeit Gottes ausgepreßt hatte? Gegenüber solchen Erfahrungen und Zeugnissen wollten sie in ihrem gesunkenen Zustande ihrem eignen Willen die Kraft zur Erfüllung des göttlichen Willens, oder zur vollkommenen Heiligung beimessen? und wenn sie der Hülfe von Gott sich bedürftig fühlten, so wollten sie doch gerade in Ansehung des Größten und Schwersten, nämlich der Umbildung des sündhaften Willens zu einem in Liebe mit Gott vereinigten Willen, diese Bedürftigkeit nicht anerkennen?

Freilich ergiebt sich hier die Frage, in wie weit diese Vorwürfe berechtigt seien. Wenn die Pelagianer die Lehre von der Erbsünde nicht annahmen, so hatten sie damit noch nicht gesagt, daß zur Heiligung des menschlichen Lebens nicht die fortwährende Einwirkung Gottes nöthig sei. Vielmehr bekannten sie sich ausdrücklich zu dieser Einwirkung, und bekannten von allen dem Menschen zu Theil werdenden und an das menschliche Gemüth dringenden Gottesoffenbarungen, — deren Vollendung Christus war, — daß denselben zugleich mit der erleuchtenden auch eine den Willen emporziehende Kraft inne wohne. Aber theils die Forterbung der Sünde, theils auch die Ueberzeugung, daß zur Ueberwindung der fortgeerbten Sünde nicht allein die objectiv sich darstellende, sondern außerdem auch noch die subjectiv sich verinnerlichende Gnade Gottes erforderlich sei, bildete die Scheidewand zwischen Augustinus und den Pelagianern. Der letztere Unterschied führt unsern Blick in eine Augustin'sche Anschauung von mystischer Tiefe, die aber in dem Worte Gottes Anknüpfungspunkte findet, nämlich in die mystische Anschauung von unmittelbar aus dem göttlichen Wesen an die Seele dringenden und in derselben alle objective Gottesoffenbarung verinnerlichenden Lebensströmungen; und in dieser Anschauung liegt der Tiefblick der an Gott sich drängenden und des Lebens in Gott inne gewordenen Liebe. Aber diese Liebe war eine Zurückstrahlung der in Christo offenbarten erlösenden Liebe, und das Bekenntniß der Gnade Christi stand in polarem Verhältniß zu dem Bekenntniß der Erbsünde. Deshalb ist die Frage: „wozu wäre denn Christus gekommen?“ die Cardinalfrage Augustins in seiner Polemik gegen die Pelagianer

Als die Streitfragen über Erbsünde, Kindertaufe, freien Willen, Gesetz und Gnade in die Gemeinden eingedrungen waren, und die von Cölestius ausgestreuten Lehren sich auszubreiten, oder Zweifel und Verwirrung in den Gemüthern hervorzurufen drohten, fand Augustinus sich bewogen, seine Stimme vor der Gemeinde zu erheben, und die nach seiner Ueberzeugung irrthümlichen und verderblichen Lehren zu bekämpfen, theils durch eignen

Antrieb geleitet, theils auch wohl von Bischöfen und Freunden darum ersucht. Wie sich denn noch ersehen läßt, daß ihm von Aurelius ein solches Ersuchen ausgesprochen ward (1). Da besonders in Carthago der Heerd der pelagianischen oder der cölestianischen Bewegung war, so brachte er besonders dort in seinen Predigten die streitigen Punkte zur Sprache, und widmete namentlich jenem Abschnitt des Römerbriefes, in welchem die Lehre von dem Verhältniß zwischen Gesetz und Gnade entwickelt wird, einen Cyclus von Homilien (2). Noch längere Zeit, nachdem er schon in diese Polemik eingetreten war, beobachtete er gegen die Gegner, die er bekämpfte, eine rücksichtsvolle Haltung. Die antipelagianischen Entwickelungen in seinen Predigten sind oft von der Art, daß die polemische Beziehung entweder gar nicht, oder doch nur wenig angedeutet ist; und wenn sie denn auch in anderen Stellen ausdrücklich hervorgehoben wird, so doch mit Schonung der Persönlichkeiten, und ohne daß dieselben namhaft gemacht werden. Augustinus durfte auch zunächst noch nicht die Anhänger der pelagianischen Lehre als Häretiker betrachten. Allerdings erkannte er in dieser Lehre Widersprüche, nicht allein gegen Thatsachen des menschlichen und christlichen Bewußtseins, sondern auch gegen die Lehren der Schrift und gegen die Autorität der Kirche. Aber wiederum mußte er doch auch zugeben, daß die Fragen, um welche es sich handle, sehr schwieriger Art seien; die relative Berechtigung des gegnerischen Princips mußte er, indem er die Ueberspannung desselben bekämpfte, doch anerkennen; und seine eigne Entwickelung konnte ihm dabei auf seinem damaligen Standpunkte zeigen, daß es nicht leicht sei, das Richtige zu erfassen oder auszusprechen. Die Abweichung der Pelagianer von der Autorität der Kirche war ihm freilich nicht zweifelhaft, aber doch war diese Autorität bei den in Frage stehenden Punkten nicht mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen, daß den Pelagianern sofort das Merkmal des Häretischen aufgeprägt wäre.

---

(1) serm. 294.
(2) serm. 151—159.

Augustinus also, indem er in seinen Predigten über die Streitpunkte sich verbreitete, schonte anfangs die Personen. Ja er gab sogar dem Pelagius und Cölestius nicht allein das Zeugniß, daß sie Männer von bedeutender Geistesschärfe seien, sondern auch, daß sie von einem, wenn auch nicht richtig verstandenen, doch redlichen Eifer getrieben würden. Er fürchtete zu erbittern und wünschte wieder zu vereinigen, und von der Kirche die Bildung einer neuen Secte abzuwehren. „Was in Betreff der Juden," sagt er in einer Predigt, „ausgesprochen ist, gilt auch von jenen. Sie haben den Eifer Gottes. Ich gebe ihnen das Zeugniß, daß sie den Eifer Gottes haben, aber mit Unverstand (1)." Noch in einer über die Kindertaufe sich verbreitenden Homilie, die er, als die pelagianischen Streitigkeiten schon eine Zeitlang fortgedauert hatten, zu Carthago hielt, sagt er: „Wenn ich diesen Gegenstand behandle, so geschieht dies nicht unsertwegen, sondern wegen unserer von uns abweichenden Brüder; sie sind von der Tiefe der Untersuchung auf einen Abweg geführt worden, aber sie hätten sich sollen durch das Steuerruder der Autorität leiten lassen." Und nach ausführlicher Beleuchtung der Lehre von der Kindertaufe sagt er schließlich: „So wollen wir denn von unsern Brüdern verlangen, daß sie uns nicht Häretiker nennen. Wir könnten sie vielleicht so nennen, aber wir thun dies nicht. Möge der liebreiche Mutterschooß der Kirche sie tragen, damit sie genesen und belehrt werden, und nicht als Erstorbene betrauert werden müssen. Zu weit gehen sie vor; es ist viel, es ist kaum zu ertragen; es zeugt von großer Geduld, daß sie noch getragen werden. Mögen sie diese Geduld der Kirche nicht mißbrauchen, sondern sich bessern lassen. Wir ermahnen als Freunde, und streiten nicht als Feinde. Sie setzen uns herab, und wir dulden es; aber mögen sie sich hüten die Richtschnur der Wahrheit herabzusetzen. Noch ist vielleicht unsere Geduld nicht zu tadeln, aber doch auch schon müssen wir den Vorwurf der Nachlässigkeit befürchten. Handelt mit ihnen freundlich, brüderlich, sanftmüthig,

(1) serm. 131.

liebreich und mit schmerzlich bekümmertem Herzen. Was fromme Liebe zu thun vermag, das geschehe ([1]).“ Als jedoch die Spannung der Gegensätze gewachsen war, die Kirche mit wiederholter Entschiedenheit sich ausgesprochen hatte, und die Pelagianer als eine von der großen Gesammtheit der Kirche abgetrennte Parthei zu betrachten waren, wurde auch Augustinus in seinen Predigten streng und herbe gegen die Pelagianer, die er jetzt nicht umhin konnte den Häretikern zuzuzählen. So sagte er einmal: Der Ausspruch: „wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns,“ ist vollständig klar, und bedarf keines Auslegers. Denn wer ist, der keine Sünde hätte? Gleichwie die Schrift sagt: „Sogar nicht ein Kind, dessen Leben auf Erden nur einen Tag währet.“ Ein solches Kind hat zwar Sünde nicht gethan, aber von den Eltern her empfangen. Mithin kann niemand von sich sagen, daß er keine Sünde habe. Aber nun ist er im Glauben zu dem Bad der Wiedergeburt gekommen, und alle Sünde ist ihm erlassen worden. Er lebt nunmehr unter der Gnade, er lebt im Glauben, er ist ein Glied Christi geworden. Und dennoch, wenn er als ein Glied Christi und als ein Tempel Gottes sagt, daß er keine Sünde habe, so verführet er sich selbst, und die Wahrheit ist nicht in ihm. Er lügt, wenn er sagt: ich bin gerecht. Nun giebt es aber aufgeblasene Schläuche, erfüllt von dem Geiste der Selbstgerechtigkeit, nicht durch wirkliche Größe sich auszeichnend, sondern von der Krankheit des Hochmuthes aufgedunsen, welche zu behaupten wagen, daß es sündlose Menschen gebe. Sie sagen, daß die Gerechten schon in diesem zeitlichen Leben gänzlich ohne Fehler seien. Es sind nämlich die pelagianischen und cölestianischen Häretiker, welche dies sagen. Und wenn ihnen erwidert wird: was sagt ihr? also hienieden giebt es sündlose Menschen, die weder in Werken, noch in Worten, noch in Gedanken sündigen? so antworten sie in der Aufgeblasenheit ihres Hochmuthes: gewiß, jene heiligen und gläubigen Gottesmenschen

([1]) serm. 294.

können weder in Worten, noch in Werken, noch in Gedanken irgend eine Sünde haben. Und wenn ihnen dann entgegnet wird: wer sind jene Gerechten, die keine Sünde haben? so antworten sie: die ganze Kirche? — Wundern würde ich mich, wenn ich auch nur einen Einzigen von der Art fände! und du, Häretiker, nennst mir die ganze Kirche? Gieb mir den Beweis für deine Behauptung. — Ich werde es thun, antwortet er. Der Apostel sagt: — Was sagt der Apostel? — „Christus," sagt er, „hat geliebet die Kirche, und hat sie gereiniget durch das Wasserbad im Wort, auf daß er sie ihm selbst darstellete als eine Kirche, die herrlich sei, und nicht habe einen Flecken, oder eine Runzel, oder deß etwas." — Große Donner aus der Wolke haben wir gehört. Denn eine Wolke Gottes ist der Apostel. Seine Worte sind ertönt, und haben uns erbeben gemacht. Aber bevor wir nach der Bedeutung jener Worte fragen, sagt uns doch zunächst, ob denn ihr gerecht seid, oder nicht? — Sie antworten: wir sind gerecht. — Also niemals weder thut, noch redet, noch denkt ihr etwas Böses? — Sie wagen nicht zu antworten: niemals; sondern was antworten sie? Wir sind freilich Sünder, doch wir reden von den Heiligen, nicht von uns. — Aber seid ihr denn etwa keine Christen? Ich frage jetzt nicht, ob ihr gerecht seid, sondern ob ihr Christen seid? — Sie bejahen. — Also ihr seid Christen, ihr seid getauft, ihr seid gläubig, ihr seid Glieder der Kirche; und dennoch habt ihr Flecken und Runzeln? Wie ist denn die Kirche in dieser Zeitlichkeit ohne Flecken und Runzeln, da ihr an ihr Flecken und Runzeln seid? Oder wenn ihr von keiner Kirche, als der Kirche, die ohne Flecken und Runzeln ist, wissen wollt, so trennt ihr mit euren Flecken und Runzeln euch von ihren Gliedern und von ihrem Leibe! — Doch weshalb sage ich ihnen dies, da sie sich schon getrennt haben? Denn sie sind Häretiker und stehen schon draußen (¹)."

Wenn die Pelagianer die Kraft des menschlichen Willens,

(¹) serm. 181.

die selbst in dem gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur wesentlich ungeschwächt fortdauere, hervorgehoben und dadurch die Heilsbedürftigkeit der menschlichen Natur verleugnet hatten, so wies Augustinus in seinen Predigten auf die gegenwärtige Schwachheit und sündhafte Beschaffenheit des menschlichen Willens hin, um zugleich die Heilsgnade hervorzuheben und zu preisen. „Du", sagt er, „der du der Gnade widersprichst, du bist kein Richter über das Gewissen. Ich kenne mich und weiß, „daß ich nicht thue, was ich will;" und du dagegen willst mir einreden, daß ich thue was ich will? „Kein Mensch weiß, was im Menschen ist, ohne der Geist des Menschen, der in ihm ist." Auch du bist ein Mensch; wenn du mir nicht glauben willst, so siehe auf dich selbst hin. Also du lebst nicht mehr in dem Fleische, welches den Geist beschwert, so daß den Geist wider das Fleisch, und das Fleisch wider den Geist gelüstet? Dieser Kampf ist also nicht mehr bei dir vorhanden? Wenn dein Geist sich in keinem Zwiespalt zu dem Gelüste des Fleisches befindet, so siehe wohl zu, ob nicht etwa dein Geist völlig dem Fleische beistimmt. Welche Hoffnung auf dereinstigen Sieg kannst du hegen, da du noch nicht einmal zu kämpfen begonnen hast? Wenn du aber nach dem inwendigen Menschen schon Gefallen hast an dem Gesetze Gottes, und ein anderes Gesetz in deinen Gliedern siehst, welches widerstreitet dem Gesetz in deinem Gemüthe, wenn du an jenem Gesetze Wohlgefallen hast, und durch dieses Gesetz dich gebunden siehst, wenn du im Geiste ein freier Mensch und im Fleische ein Knecht bist; dann habe vielmehr Mitleid mit denen, welche sagen: „ich thue nicht was ich will." Wünschest du etwa nicht, daß jene Begierde, welche deinem Geist widerstreitet, überhaupt nicht in dir vorhanden sei? Es steht übel mit deinem Wünschen, wenn du von einem solchen Widersacher nicht befreit sein möchtest. Ich gestehe dir, daß ich dasjenige, was in mir gegen meinen Geist streitet, vollends zu tödten wünsche. Wenn ich auch etwa unter dem Beistande des Herrn dem Widersacher nicht zustimme, so wünsche ich doch einen solchen mit mir streitenden Widersacher nicht mehr zu haben. Ja, es ist mir viel

wünschenswerther, ohne Feind zu sein, als zu siegen. Denn auch jenes, daß in mir das Fleisch wider den Geist gelüstet, ist mein, so wie die Versagung der Zustimmung zu dem Gelüste des Fleisches mein ist. Ich wünsche aber, daß mein ganzes Wesen gesund sei. Das bedeuten bei mir die Worte: „ich thue nicht was ich will." Warum denn, der du dem Arzte undankbar bist, quälst du mich Schwachen? Ich maße mir die Gesundheit, die ich nicht habe, auch nicht an; denn ich bitte den Arzt. Du Naturanwalt aber, du schließest, indem du nach deinem Verstande den Schöpfer an der gesunden Natur loben willst, den Erlöser aus von der kranken. Der geschaffen hat, der heilt auch; die durch sich selbst dem Abgrund zustürzende menschliche Natur heilt er durch sich selbst. Das ist das Fundament des christlichen Glaubens.

„Doch ich weiß, was du bei dir selber sprichst. — Siehe, sagst du, mein Fleisch gelüstet wider meinen Geist, aber ich stimme dem Gelüste nicht bei; nicht allein vollbringe ich thatsächlich das Gelüste nicht, sondern auch nicht einmal in Gedanken gebe ich meinem widerstrebenden Fleische nach. Siehe, es herrscht über mich keine Ungerechtigkeit. Wahrlich, so ist es! — Wenn es so ist, so danke ihm, der es dir verliehen hat, daß es so ist. Maße es nicht dir selber an, auf daß du nicht verlierest, was du empfangen hast, und nachher umsonst anhebest zu bitten. Fürchtest du nicht das Wort: „Gott widerstehet den Hochmüthigen, aber den Demüthigen giebt er Gnade?" Also du selbst gewährst dir das, daß die Ungerechtigkeit nicht über dich herrsche? Wenn deine Behauptung wahr ist, so ist unser Gebet eitel: „laß keine Ungerechtigkeit über mich herrschen." Hast du heute diese Worte gesungen, oder nicht? Du warst hier, du hast diese Worte gesungen. Ich berufe mich auf deine Bitte, ich überführe dich deiner Mühsal. So wollen wir denn beide zusammen ihn hören, der da spricht: „kommt her zu mir alle die ihr mühselig seid." Beide wollen wir hören, weil wir beide mühselig sind. Weshalb streiten wir unter uns? Etwa deshalb, um den Arzt, der uns zu sich ruft, nicht zu hören? O unselige Schwachheit! Der Arzt

ruft zu sich, und der Kranke bringt die Zeit mit Streiten hin! Vernimm, was der Arzt spricht, indem er ruft: „kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken!“ „Ich,“ spricht er, „will euch erquicken; denn ohne mich könnt ihr nichts thun“. Oder wagst du etwa, da du in Folge seiner Worte gekommen bist, eben dieses, daß du gekommen bist, dir anzumaßen? — Siehe, sprichst du, nach meinem eigenen und freien Willen bin ich zu ihm gekommen. Weil ich gekommen bin, hat er mich erquickt; weil ich gekommen bin, hat er sein sanftes Joch auf mich gelegt. — Was blähest du dich auf? Willst du vernehmen, daß ebenfalls auch jenes dir verliehen worden ist? Höre, was er, der dich gerufen hat, noch weiter zu dir redet: „Niemand,“ spricht er, „kommt zu mir, es sei denn daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat (1).“

In einer andern Homilie sprach Augustinus im Gegensatz gegen die pelagianische Lehre sich über die Erbsünde auf folgende Weise aus: „wenn sie sich bedrängt fühlen von den Worten des Apostels: „durch einen Menschen ist die Sünde gekommen in die Welt, und der Tod durch die Sünde, und ist also der Tod zu allen Menschen hindurch gedrungen,“ — so versuchen sie zu antworten, daß jenes deshalb gesagt sei, weil Adam zuerst gesündigt habe, und die späterhin Sündigenden seinem Beispiele durch Nachahmung gefolgt seien. Aber was ist dies anders als ein Versuch, das klare Licht mit Finsterniß zu bedecken? Du sprichst: durch Nachahmung, weil nämlich Adam zuerst gesündigt hat? Ich antworte: Adam hat nicht zuerst gesündigt. Wenn du den ersten Sünder nennen willst, dann nenne den Teufel. Der Apostel jedoch, indem er lehren will, daß die Gesammtheit des menschlichen Geschlechts von ihrem Ursprunge her vergiftet worden sei, nennt den, von welchem wir geboren worden sind, nicht den, welchen wir nachgeahmt haben. Freilich wird sonst auch wohl in der Schrift derjenige, welchen du nachahmst, dein Vater genannt. Der Apostel spricht: „meine Kinder, die ich

(1) serm. 30.

abermals gebäre;" und sagt ebenfalls: „seid meine Nachahmer." Und wegen der Nachahmung wird zu den Gottlosen gesagt: „ihr seid von eurem Vater dem Teufel." Denn das steht in dem katholischen Glauben fest, daß der Teufel unsere Natur weder gezeugt noch geschaffen habe, sondern in Betreff des Teufels denken wir lediglich nur an das Beispiel des Vorgängers und an die Nachahmung des Nachfolgers. Gemäß der Fortpflanzung des Fleisches waren wir alle, bevor wir geboren waren, in Adam als in unserem Vater oder in unserer Wurzel, daher ist der Baum vergiftet worden. Wenn Adam nur deshalb, weil er uns das Beispiel der Sünde gegeben habe, genannt wäre, weshalb würde dann erst nach dem Verlauf eines so großen Zeitraums Christus ihm gegenübergestellt? Wenn alle Sünder deshalb zu Adam gohörten', weil Adam der erste Sünder gewesen ist so müßten alle Gerechte zu Abel gehören, weil Abel der erste Gerechte gewesen ist. Weshalb würde dann Christus gegenübergestellt? Bruder, wache doch auf von deinem Traum! Aus welchem anderen Grunde wird Christus gegenübergestellt, als weil in Adam die Geburt verdammt ist, und in Christo die Wiedergeburt erlangt wird? Niemand also beirre euch. Die Schrift ist klar, die Autorität steht fest. Jeder ist durch seine Geburt der Verdammniß unterworfen, und niemand wird freigelassen, außer durch die Wiedergeburt. Auch wer von einem Getauften abstammt, ist nicht durch seine Abstammung gerecht, weil er nicht aus dem Wesen des Erzeugers, in sofern dasselbe wiedergeboren, sondern in sofern dasselbe geboren ist, erzeugt wurde. „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch." Du willst, daß von Gerechten Gerechte geboren werden, und siehst doch, daß es außer den Wiedergeborenen keine Gerechten geben kann; erwägst auch nicht jenes Wort des Herrn, welches du doch selbst im Munde führst: „es sei denn, daß jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist." Du wunderst dich, daß aus dem Samen eines Gerechten ein Sünder geboren werde; warum denn wunderst du dich nicht, daß aus dem Samen der edlen Olive ein wilder Oelbaum aufsproßt? Oder einem ein anderes Gleichniß:

vergleiche den getauften Gerechten mit dem gereinigten Korn des Getreides. Nimmst du nicht wahr, daß aus einem solchen gereinigten Korn, welches ohne Spreu gesäet ward, wiederum Getreide mit Spreu erzeugt wird? Und ferner, da die Gebornen durch die fleischliche Zeugung und die Wiedergeborenen durch die geistige Zeugung fortgepflanzt werden, willst du denn, daß von einem Getauften ein Getaufter erzeugt werde, obgleich du siehst, daß von einem Beschnittenen kein Beschnittener erzeugt wird? Gewiß ist doch diese Zeugung fleischlich, und auch die Beschneidung ist fleischlich; und dennoch wird von einem Beschnittenen nicht wieder ein Beschnittener erzeugt. So auch kann von einem Getauften nicht wieder ein Getaufter erzeugt werden. Denn keiner wird wiedergeboren, er sei denn zuvor geboren (¹)." Auch die Beschaffenheit des neugebornen kindlichen Lebens nahm Augustinus zum Zeugniß für die Forterbung des Sündenelends. „Das Weinen des Kindes", sagt er in einer Homilie, „ist Zeugniß seines Elendes. So weit es die schwache und noch des Selbstbewußtseins ermangelnde Natur vermag, spricht sie ihr Zeugniß aus. Sie beginnt nicht mit Lächeln, sondern mit Weinen (²)."

Während die Pelagianer das Gesetz als eine dem Evangelio wesentlich gleiche Heilsgabe Gottes betrachteten, sprach Augustinus oft in seinen Predigten, als tiefblickender Ausleger der paulinischen Lehre, über den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium. Er unterschied ein dreifaches Gesetz: Das Gesetz der Sünde und des Todes, das Gesetz des Lebensgeistes aus Christo, und das Sittengesetz, dessen durch besondere göttliche Offenbarung vollkommen wieder erneuerter Ausdruck in dem alten Testamente enthalten sei (³). „Nicht das Gesetz", sagt er, „welches auf dem Sinai gegeben ward, ist das Gesetz der Sünde und des Todes. Gesetz der Sünde und des Todes nennt der Apostel jenes Ge-

(¹) serm. 294.
(²) serm. 293.
(³) serm. 155.

setz, von welchem er seufzend sagt: „ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches widerstreitet dem Gesetze meines Geistes". Von dem Gesetze aber, welches auf dem Sinai gegeben ward, sagt er: „Das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig, recht und gut". Dann fügt er hinzu: „Ist denn, das da gut ist, mir ein Tod geworden? Das sei ferne! Aber die Sünde, auf daß sie erscheine, wie sie Sünde ist, hat sie mir durch das Gute den Tod gewirkt, auf daß die Sünde würde überaus sündig durchs Gebot." Was bedeutet das „überaus"? Die Zunahme der Uebertretung. Dieses Gesetz ist also dazu gegeben, daß die Schwachheit erkannt werde, und — was noch mehr ist — auch vergrößert werde, damit man doch wenigstens auf dem Grunde solcher Lebenserfahrungen nach dem Arzte suche. Wenn nämlich die Krankheit leicht ist, so wird ihrer nicht geachtet, wenn ihrer nicht geachtet wird, so wird der Arzt nicht gesucht, wenn der Arzt nicht gesucht wird, so wird die Krankheit nicht beendet. Wo demnach die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade noch mächtiger geworden. Weshalb ist denn das Gesetz, welches doch mit dem Finger Gottes geschrieben ist, nicht das Heilmittel der Gnade? Weil es in steinerne Tafeln eingeschrieben ist, nicht in die fleischernen Tafeln des Herzens."

In demselben Sinne, aber erläuternd, sagt Augustinus in einer folgenden Homilie (1). „Der Apostel fügt hinzu: „wie viele der Geist Gottes treibet, sind Gottes Kinder." Denn die vom Geiste Gottes Getriebenen werden getrieben von der Liebe, weil die Liebe Gottes durch den uns geschenkten heiligen Geist in unser Herz ausgegossen ist." Darauf heißt es weiter: „Denn nicht abermals habt ihr den Geist der Knechtschaft zur Furcht empfangen." Was bedeutet das „abermals?" Gleichwie ihr auf dem Berge Sinai den Geist der Knechtschaft empfangen habt. Derselbe Geist, welcher zum Zweck der Furcht den steinernen Tafeln eingeschrieben ward, ist zum Zweck der Liebe den Tafeln des Herzens eingeschrieben worden." Hierbei unterließ

(1) serm. 156.

Augustinus nicht, in der Gemeinde davon Zeugniß zu geben, daß in dem Gesetze ein scharfer Zügel, um den Menschen von Thatsünden zurückzureißen, enthalten sei, und so wenig er diese zügelnde Kraft des Gesetzes verkannte, eben so wenig auch versagte er denen, welche dem Zügel gehorchten, die Anerkennung; doch die wahrhafte innerliche Gerechtigkeit — darauf wies er alsdann ebenfalls hin — könne vermittelst des Gesetzes nicht erreicht werden, weil nämlich in dem Gesetze nicht der Geist der Liebe, sondern der Geist der Furcht walte. In der eben erwähnten Homilie heißt es weiter: „Wer deshalb das Gute thut, weil er die Strafe fürchtet, der liebt Gott nicht, und ist noch nicht unter den Kindern. Aber möge er doch die Strafe fürchten! Die Furcht ist Knechtschaft, die Liebe ist Freiheit, und — so zu sagen — die Furcht ist die Dienstmagd der Liebe. Damit der Teufel dein Herz nicht besitze, möge in deinem Herzen zuvor die Dienerin schalten, um der künftigen Herrin die Stätte zu bereiten. Was du noch nicht thun kannst aus Liebe zur Gerechtigkeit, das thue doch wenigstens nur erst aus Furcht vor der Strafe. Die Herrin wird dann kommen, und die Dienerin sich zurückziehn, denn: „die völlige Liebe treibet die Furcht aus.“ „Ihr habt nicht abermals den Geist der Knechtschaft zur Furcht empfangen.“ Es ist das neue Testament, nicht das alte. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu geworden; alles aber aus Gott.“

Oft entwickelte Augustinus in seinen Predigten gegen die Pelagianer, daß durch das Gesetz die innerliche Quelle der Sünde nicht beseitigt sondern im Gegentheil in noch stärkere Bewegung gebracht werde. „Siehe,“ sagte er in einer Predigt, „das Gesetz, die vom Himmel herab erschallende Posaune Gottes, ruft dem Menschen zu: „du sollst nicht begehren.“ Tadle den Ruf, wenn du kannst; wenn du ihn aber nicht tadeln kannst, so gehorche ihm. Du hast es gehört: „du sollst nicht begehren.“ Du wagst dieses Gebot nicht zu tadeln. Das, was böse ist, wird von dem Gesetze geschuldigt, und das, was in dir böse ist, wird dir von dem Gesetze verwehrt. Thue also, was dir von dem Ge-

setze geboten wird, und meide, was dir vom Gesetze verboten wird; meide die Begierde. Aber was sagt der Apostel? Die Begierde hätte ich nicht gekannt, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte: „Du sollst nicht begehren." Denn einst ging ich meiner Begierde nach, und folgte wohin sie mich zog, und achtete ihre schmeichelnden und dem Fleische angenehmen Lockungen für großen Genuß. Aber da kommt das Gesetz Gottes und spricht: „Du sollst nicht begehren." Eben jener Mensch, welcher es für große Glückseligkeit hielt, seiner Begierde nichts zu versagen, hört das Wort: „Du sollst nicht begehren," und erkennt, daß die Begierde Sünde sei. Gott hat gesprochen, der Mensch hat gehört, er hat dem Worte Gottes geglaubt, er hat seine Sünde eingesehen. Was er für etwas Gutes hielt, das hat er jetzt als etwas Böses befunden. Er hat seine Begierde zügeln wollen und er ist besiegt worden. Vorher kannte er seinen Schaden nicht, jetzt ist er belehrt und noch völliger besiegt worden; er ist jetzt nicht allein ein Sünder, sondern hat das ihm bekannt gewordene Gesetz auch mit Selbstbewußtsein übertreten. Vorher, als du noch ohne Hinblick auf das Gesetz sündigtest, war die Begierde geringer, jetzt aber, nachdem dir das Gesetz seine Riegel vorgeschoben hat, ist der Strom der Begierde zwar etwas zurückgehalten worden, aber nicht ausgetrocknet, und während er dich vorher ungehemmt fortführte, stürzt er dich jetzt mit verstärkter Gewalt über die Schranken des Gesetzes hinweg. Willst du wissen wie mächtig jetzt deine Begierde geworden sei? Erwäge, über welche Schranken sie dich hinweggezogen hat. „Du sollst nicht begehren," Gott hat dies gesprochen, der Schöpfer hat es gesprochen, der ewige Richter hat es gesprochen. Thue also das, was er dir geboten hat. Du thust es nicht? Gedenke des Richters. Doch, o Mensch, was willst du thun? Du bist deshalb besiegt worden, weil du dich selbst vermessen und auf eigne Kraft vertraut hast (¹)."

Aus diesen letzten Worten ergiebt sich in Uebereinstimmung mit vielen ähnlichen Stellen, daß Augustinus, wenn er in seinen

(¹) serm 153.

Predigten gegen die Pelagianer von der gegen das göttliche Gesetz sich aufwerfenden und entwickelnden Begierde redete, keineswegs nur die sinnlich-leibliche Begierde bezeichnen wollte, sondern die sinnliche Begierde, auf die er allerdings oft hinwies, aus einer tieferliegenden Quelle ableitete, nämlich aus der Selbstsucht, deren innerlichstes Wesen er darin erblickte, daß der Mensch im Verhältniß zu Gott sich seiner selbst überhebe. So wie das menschliche Leben dadurch aus der anfänglichen Sündlosigkeit herausgetreten war, daß die demuthsvolle Liebe, wodurch das menschliche Herz in dem sündenreinen Urzustand mit Gott in völliger Gemeinschaft stand, von dem Willensacte, nach welchem der Mensch etwas für sich selbst und außer Gott sein wollte, durchbrochen ward, eben so war auch der Versuch, in Folge des gebietenden Gesetzes die Selbstgerechtigkeit aufzurichten, Fortsetzung des Abfalls und Vergrößerung der Sünde. Und die Selbstsucht, die sich gegen Gott auflehnte, mußte dann wieder dieses zur Folge haben, daß, wie der menschliche Geist gegen die Abhängigkeit von Gott sich aufgelehnt hatte, auch die niederen Kräfte der menschlichen Natur sich der Herrschaft des Geistes entzogen.

So kam denn Augustinus, wenn er in seinen Predigten gegen die Pelagianer von dem Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium redete, immer wieder darauf zurück, daß der Mensch durch das Gesetz nicht die Gerechtigkeit erlangen, sondern zum Bewußtsein seines Sündenelends gebracht werden solle, um alsdann, nachdem er zuvor erfahren habe, was er ohne Gottes helfende Hand sei, durch Gnade die Heilung seines Verderbens zu gewinnen. Indem aber im Sinne der paulinischen Lehre die großen Gesichtspunkte, aus denen die gesammte Entwickelung des menschlichen Geschlechts zu betrachten sei, nämlich Sünde und Gnade, und die von der Sünde zur Gnade hinüberleitende Bedeutung des Gesetzes, und Christus in der Fülle der Zeiten als der zweite Adam gegenüber dem ersten Adam, vor der Gemeinde dargestellt wurden, ließ Augustinus auch die Frage nicht unberegt, weshalb denn erst nach so langer Zeit der Heiland

offenbart worden sei, und er antwortete mit der Hinweisung, daß es eben auch zu der göttlichen Heilsökonomie gehörte, dem Menschen, um ihn von jeder leichtfertigen Auffassung der Sünde zurückzuschrecken, zuvörderst die Größe der Schuld an der Fortentwickelung des sündlichen Verderbens fühlen zu lassen. Indessen, wenn gleich Christus erst in der Fülle der Zeiten erschien, so war ihm doch schon eine große weissagende Morgenröthe voraufgegangen (¹).

Oft sprach Augustinus davon, daß die Darreichung der göttlichen Gnade nicht erst an menschliches Verdienst sich anschließe, sondern jedem menschlichen Verdienste vorangehe. „Der Erlöser," sagte er, „kam zu dem menschlichen Geschlecht. Er fand keinen Gesunden. Deshalb kam der große Arzt. Nicht brüste sich die arme und sündige Natur, und maße sich keine eigne Kraft an. O menschliche Natur! O Adam, als du gesund warst, hast du nicht festgestanden! und nun hättest du dich durch deine eigne Kraft wieder erhoben? — Du sagst: mein freier Wille ist dazu im Stande. Welcher freie Wille? Wenn Gott dich nicht regiert, so fällst du, wenn Gott dich nicht wieder aufrichtet, so liegst du. Die menschliche Natur vermochte sich durch ihren freien Willen zu verwunden: nachdem sie sich aber verwundet hat, vermag sie sich nicht durch ihren freien Willen zu heilen. Wenn du auf deine Gesundheit einstürmen willst um zu erkranken, so bist du selber der Urheber deines Verderbens; aber nicht eben so steht es bei dir selber, dich von deiner Krankheit zu befreien, als es bei dir gestanden hat, dich in Krankheit zu stürzen. Sage nicht: weil ich die Gnade verdient habe, so habe ich sie empfangen. Die Gnade geht deinem Verdienste voran; die Gnade ist nicht die Frucht deines Verdienstes, sondern dein Verdienst ist die Frucht der Gnade. Ueberall hat zuerst Christi Erbarmen uns aufgesucht. Durch dasselbe sind wir, die wir nicht wollten, berufen worden und empfangen die Fähigkeit, das zu können, was wir wollen. — Aber du sprichst: ich habe

---

(¹) serm. 278.

doch geglaubet. — Das ist wahr, du hast geglaubet. Aber nicht du selber hast dir den Glauben gegeben. Der Glaube in dir ist Gottes Gabe. Höre, was der Apostel sagt, der Verkündiger des Glaubens und der große Vertheidiger der Gnade. Er sagt: „Friede sei mit den Brüdern, und Liebe mit Glauben." Drei große Dinge hat er genannt: den Frieden, die Liebe und den Glauben. Mit dem Ziel beginnt er und geht zurück auf den Anfang. Große Güter hat er genannt. Aber laß ihn nun auch sagen, woher wir diese Güter haben? ob von uns oder von Gott. Er fügt hinzu: „von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo." „Was also hast du, das du nicht empfangen hast? So du es aber empfangen hast, was rühmest du dich denn, als der es nicht empfangen hätte?" Habt Glauben, aber auf daß ihr Glauben habt, so betet. Doch ihr könntet nicht beten, wenn ihr nicht Glauben hättet. Denn nur der Glaube betet (¹).

In den Predigten, durch welche Augustinus die Pelagianer bekämpfte, mußte die Analyse der Gnade eine hauptsächlichste Aufgabe für ihn sein. In dem pelagianischen System hatte das Vorbild Christi die wesentlichste Bedeutung. Selbstverständlich auch eben so in den Augustin'schen Entwickelungen der Lehre von der Gnade. Aber während die Pelagianer von der Richtung ihres Systems dazu geführt wurden, das Vorbild Christi überwiegend als das Beispiel einer das Gesetz vollkommen erfüllenden menschlichen Gerechtigkeit aufzufassen, und wohl auch lehrten, daß die menschliche Natur des Erlösers wegen ihrer fortdauernden heiligen Willensrichtung, und zum Lohn für dieselbe, auch immer mehr in die Vereinigung mit dem eingebornen Sohn Gottes eingegangen sei, schaute Augustinus aus einem ganz andern Gesichtspunkte das Vorbild Christi an. Jene Lehre, bei welcher doch eigentlich in die Selbstbestimmung des menschlichen Willens der Schwerpunkt der Erlösung fiel, bekämpfte er als unhaltbar und verwerflich. Er sagte in einer Homilie:

(¹) serm. 155, 156, 168 u. 169.

„nirgends sonst offenbart sich die Güte und Gnade Gottes in solcher Fülle, als in dem Menschen Jesus Christus, welcher der Mittler ist zwischen Gott und den Menschen. Nämlich ich rede zu Solchen, die im katholischen Glauben auferzogen, oder für den katholischen Frieden gewonnen sind. Wir wissen es und halten fest daran, daß der Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Jesus Christus, in so fern er Mensch war, auch mit uns einer und derselben Natur theilhaftig geworden ist. Er nahm die Natur an, die er erlösen wollte, die vollständige menschliche Natur, doch ohne Sünde. Aber mit derselben war vereinigt das Wort Gottes, und gleichwie du ein aus Seele und Leib bestehender Mensch bist, so ist Christus der Gottmensch. Wagt denn nun jemand zu sagen, daß in dem Mittler unsere Natur durch ihre freie Willensrichtung jene Aufnahme in die Gemeinschaft des Sohnes Gottes, nach welcher Christus der Gottmensch ist, verdient habe? Hat denn Christus zunächst als des Menschen Sohn gelebt, und ist darnach wegen seines frommen Wandels der Sohn Gottes geworden? Durch die Aufnahme des Menschensohnes in die Einheit mit dem Sohne Gottes ist überhaupt erst seine Persönlichkeit gebildet worden. — „Das Wort ward Fleisch, um unter uns zu wohnen.“ Das Wort, der eingeborne Sohn Gottes, nahm des Menschen Seele und Leib an, ohne daß ein Verdienst des Menschen vorangegangen wäre, noch der Mensch zur Aufnahme jener Erhabenheit durch eigne Tugend vorgearbeitet hätte, sondern in durchaus zuvorkommender Liebe. War denn der Mittler, was seine menschliche Natur betrifft, schon vor der Empfängniß der Jungfrau da? Also war er auch nicht schon vorher gerecht. Mit Recht ist gesagt worden: „wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Du liebst deinen freien Willen. Willst du zu deinem Vater sagen: Gieb mir das Theil der Güter, das mir gehöret? Was vertraust du dich dir selber an? Besser kann er dich bewahren, der dich, noch ehe du warst, erschaffen konnte. Blicke darum hin auf Christum! Er ist voller Gnade. Er will dir dasjenige mittheilen, dessen Fülle er

selbst besitzt. Er spricht zu dir: suche meine Gaben und vergiß deine Verdienste; denn wenn ich deine Verdienste suchte, würdest du nicht zu meinen Gaben gelangen. Wolle nicht dich erheben, sei klein, sei ein Zachäus (1)."

Wie sehr daher auch Augustinus von der Ueberzeugung durchdrungen war, daß zu der in Christi sich offenbarenden erlösenden göttlichen Liebe die Offenbarung derselben in wahrhaft menschlicher Natur gehöre, so lag doch nach seiner Ueberzeugung der Schwerpunkt der Erlösung zunächst allein in jener größten That der sich herablassenden göttlichen Liebe Christus war vor allem der Gnadenquell, der Offenbarer der göttlichen Liebesfülle; er zeigte allerdings auch das Vorbild, welchem der Mensch ähnlich werden solle, aber doch in so fern nur ähnlich werden könne, als die Kraft dazu aus der in Christo geoffenbarten Gnade mitgetheilt sei, ähnlich wie auch die heilige menschliche Willensrichtung des Herrn durch die persönliche Vereinigung seiner menschlichen Natur mit dem eingebornen Sohn Gottes bestimmt ward. Auch sollte, nach Augustins Anschauung, das Vorbild Christi dem Menschen, um ihm die Heilsgnade anzueignen, vor allem den Spiegel der Demuth vorhalten, die sich durch die Erscheinung des Sohnes Gottes in der Knechtsgestalt des Menschensohnes kundgab. „Denn die Demüthigen," sagte Augustinus in einer Homilie gegen die Pelagianer, „sind gleichwie Thäler. Sie nehmen das Wasser, welches zu ihnen hinströmt, in sich auf und behalten es. Wenn das Wasser auf eine Höhe herabströmt, zerfließt und verfließt es; wenn es dagegen zu einem eingesenkten niedrigen Orte hinfließt, so wird es dort aufgenommen und steht stille (2)." Und ein anderes Mal, nachdem er die Worte Christi: „lernet von mir," angeführt hat, sagt er weiter: (3) „was sollen wir von dir lernen? wir kennen dich, Herr, als das Wort, welches im Anfange und bei Gott und Gott war; wir

(1) serm. 174.
(2) serm. 175.
(3) serm. 30.

wissen, daß alles durch dich gemacht ist, das Sichtbare und das Unsichtbare. Was sollen wir von dir lernen? Denn wir, als deine Jünger, sollen doch nicht eine andere Welt dir nachbilden, ähnlich wie die Jünger eines Künstlers und Werkmeisters die Werke desselben nachbilden. Du hast die Welt gegründet, Himmel und Erde hast du gemacht, und hast den Himmel und die Erde herrlich geschmückt und mit den ihnen zugehörigen Geschöpfen bevölkert. Was sollen wir von dir lernen? Er antwortet: „lernet von mir!" als ich Gott bei Gott war, habe ich euch geschaffen, doch dieses sollt ihr nicht von mir lernen. Aber ich bin das geworden, was durch mich geworden ist, damit nicht die, welche durch mich geworden sind, zu Grunde gingen. Nämlich in wie fern ist er das geworden, was durch ihn geworden ist? „Er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleichwie ein anderer Mensch und an Gebehrden als ein Mensch erfunden, und erniedrigte sich selbst." Dieses, spricht er, „lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig." Nicht, spricht er, lehre ich euch, daß ihr einst in göttlicher Gestalt gewesen seid, und es nicht für einen Raub geachtet habt, Gott gleich zu sein. Diese Worte beziehen sich auf ihn allein. Aber was hat er deinetwegen gethan? Er hat sich selbst entäußert, die Knechtsgestalt angenommen und ist gleich wie ein anderer Mensch und an Gebehrden als ein anderer Mensch erfunden worden. Siehe um deinetwillen ist Gott Mensch geworden; und du, o Mensch, willst dich nicht selbst erkennen? Siehe um deinetwillen ist der Sündlose Mensch geworden; und du willst dich nicht als den sündigen Menschen erkennen? und willst nicht kommen zu ihm, der da spricht: „Kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken."

Indem Augustinus die Erlösungsgnade, von welcher er sagte: „wie groß auch dein dürstendes Verlangen sei, so ist doch die tränkende Quelle noch größer [1]," der Gemeinde in seinen

---

[1] serm. 159.

Predigten gegen die Pelagianer darzustellen suchte, wies er auf drei Hauptgesichtspunkte hin; auf die dem heiligen Leiden Christi innewohnende rechtfertigende Bedeutung, alsdann auf den von der Offenbarung Christi entströmenden und in die Seele einströmenden Liebesodem; und endlich auf die mit der Liebe vereinigte und in das ewige Leben hineinleuchtende Hoffnung.

Daß der Tod Christi ein Versöhnungstod gewesen sei, ward allerdings auch bei den Pelagianern gelehrt; aber eine weit wesentlichere Stelle hatte doch diese Lehre in dem Augustin'schen System, in welchem der Tod des Erlösers als das Heilmittel, um die allgemeine und ausnahmslose Sündenschuld der Menschen hinwegzunehmen, aufgefaßt wurde. Augustinus sagte hierüber in einer Homilie zu den apostolischen Worten: „Gott sandte seinen Sohn in der Aehnlichkeit des sündlichen Fleisches:“ „Gott sandte ihn zwar im wirklichen, aber nicht im sündlichen Fleische. Und weshalb in der Aehnlichkeit des sündlichen Fleisches? Weil aus der Sünde der Tod ist. In dem sündlichen Fleische ist der Tod und die Sünde; in der Aehnlichkeit des sündlichen Fleisches war der Tod aber nicht die Sünde. Denn wenn der Herr wirklich das Fleisch der Sünde an sich gehabt, und nach Verdienst der Sünde die Strafe des Todes verbüßt hätte, so würde er nicht gesagt haben: „siehe, es kommt der Fürst dieser Welt, und wird nichts an mir finden.“ Weshalb denn tödtet er mich? Weil ich diejenigen, die ich nicht raubte, damals befreite. Christus bezahlte den Tribut, der ihm doch nicht zu bezahlen oblag. Eben so auch bezahlte er mit seinem Todesleiden. Er hatte das Todesleiden nicht verdient, und dennoch erduldete er es. Wenn er nicht das Unverdiente auf sich genommen hätte, so hätte er uns von dem Verderben niemals frei gemacht (¹).“ Wenn demnach in diesen Worten gesagt wird, daß der Satan, indem er den Sündlosen tödtete, des Rechtes, welches er über die Sünder empfangen hatte, verlustig gegangen sei, so erhellt zugleich, daß der Verlust dieses Rechtes deshalb eintrat, weil die

(¹) serm. 155.

Gerechtigkeit Gottes, vermöge welcher die Sünder unter die Obmacht des Satans gekommen waren, durch Christi Tod versöhnt ward. Was mit andern Worten heißt, daß Gott, indem er nach seiner Liebe sich der Menschen in dem Erlöser erbarmte, sich ihrer nach seiner heiligen Liebe eben auch um des Erlösers willen erbarmte.

Besonders häufig hob Augustinus in seinen Predigten gegen die Pelagianer hervor, daß der mit Sünde behaftete menschliche Wille erst durch Wiedererneuerung, nachdem ihm nämlich die Liebe als göttliches Gnadengeschenk wiederum mitgetheilt sei, zur Erfüllung des göttlichen Willens tüchtig gemacht werde, und daß aus der Gemeinschaft mit Christo die Liebe in die Seelen fließe. Als er in einer Homilie bereits wiederholt von dem Selbstvertrauen abgemahnt hatte, fügte er noch abermals die Worte hinzu: „Aus Gnaden werden wir selig, nicht aus uns selber, sondern durch Gottes Gabe;“ und sprach dann weiter: „vielleicht fragt ihr: warum kommt er immer wieder hierauf zurück? — Weil es Menschen giebt, die gegen die Gnade undankbar sind, und der hülfsbedürftigen und verwundeten menschlichen Natur große Kraft beimessen. Wahr ist es, der Mensch als er geschaffen ward, empfing große Kräfte des freien Willens, aber durch die Sünde verlor er diese Kräfte. Er verfiel dem Tode, ward schwach, ward von den Räubern halbtodt am Wege zurückgelassen. Der vorüberreisende Samariter hat ihn auf sein Thier gehoben und ihn zur Herberge gebracht. Dort wird er noch weiter geheilt. — Doch, wird geantwortet, es genügt mir, daß ich in der Taufe die Vergebung aller meiner Sünden empfangen habe. — Aber ist denn deshalb, weil die Sünde getilgt ist, auch schon die Schwachheit gehoben? — Ich habe, wird geantwortet, die Vergebung aller meiner Sünden empfangen. — Durchaus wahr! Alle Sünden sind in dem Taufsakramente getilgt, alle Sünden in Worten, Werken und Gedanken, sie sind alle getilgt. Aber hierauf bezieht sich, daß auf dem Wege Oel und Wein in die Wunden gegossen ward. Erwäget, wie jener von den Räubern Verwundete und halbtodt Zurückgelassene auf

dem Wege erquickt ward, indem Oel und Wein in seine Wunden gegossen wurden. Seine Verirrung ist ihm schon vergeben worden, und gleichwohl wird noch in der Herberge seine Schwachheit geheilt. Die Herberge ist die Kirche, ein vorübergehender Aufenthaltsort; aber das Haus, aus welchem wir nimmer wieder Abschied nehmen werden, haben wir dann erreicht, wenn wir als Genesene ins Himmelreich gekommen sind. Einstweilen wollen wir gern in der Herberge uns heilen lassen und uns in unsrer gegenwärtigen Schwachheit noch nicht der Gesundheit rühmen, auf daß wir durch unsern Hochmuth uns nicht auf immer von der Heilung ausschließen (1)." Und in einer andern Homilie: „wer an Christum gläubig geworden ist, der wird das Gesetz erfüllen, nicht durch eigne Gerechtigkeit, sondern durch die von Gott verliehene Gerechtigkeit. Denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. Und woher kommt dir die Liebe? O du armer und schwacher Bettler, woher hast du die Liebe Gottes? „Wir haben," sagt der Apostel, „solchen Schatz in irdenen Gefäßen, auf daß die überschwengliche Kraft sei Gottes, und nicht von uns." Woher denn hast du die Liebe, als dadurch, daß sie durch den heiligen Geist, der uns gegeben ward, in unsre Herzen ausgegossen ist? Sieh hinweg von deinem eignen Geiste und nimm auf den Geist Gottes. Dein Geist fürchte nicht, daß es ihm werde zu eng werden, wenn in ihm der Geist Gottes zu wohnen anhebe. Sonst, wenn du einen reichen Gast in dein Haus aufnimmst, fühlst du dich beengt und weißt nicht, wo du mit deiner Gattin und deinen Kindern bleiben, und jenem das Bett bereiten sollst. Nimm dagegen den reichen Geist Gottes auf, und du wirst dich nicht eingeengt, sondern erweitert fühlen. Du wirst zu deinem Gaste sprechen: „du machst unter mir Raum, zu gehen." Als du nicht hier warst, fühlte ich mich beengt, nun hast du meine Behausung erfüllt und nicht mich ausgeschlossen, sondern meine Enge (2)."

(1) serm. 131.
(2) serm. 169.

So wie Augustinus gegenüber den Pelagianern in Beziehung auf die Frage, was der freie Wille zur Aneignung der Gnade Christi vermöge, die Demuth predigte, mahnte er in seinen Homilien ebenfalls hinsichtlich der schon angeeigneten Gnade von Selbstüberhebung ab. Nach der Lehre des Pelagius war die vollkommene Heiligung schon auf Erden kein unerreichtes Ziel, und es scheint, als habe er sich sogar öfter dem Gedanken überlassen, daß überhaupt schon auf Erden von den wahren Mitgliedern der Kirche die vollkommene Heiligung erreicht werde. Augustinus dagegen erörterte in seinen Homilien, daß auf Erden selbst die am meisten in der Heiligung Fortgeschrittenen noch der Vollendung in der Heiligung bedürften, und mit dem Danke für die bereits empfangene Gnade die Sehnsucht und Bitte um das Fortwachsen der Gnade vereinigen müßten. „Das Werk," sagte er, „welches zu thun uns hienieden obliegt, besteht darin, daß wir durch den Geist des Fleisches Geschäfte tödten, ihnen täglich Wunden zufügen, sie täglich vermindern, zügeln und zunichte machen. Wie vieles giebt es nicht, was einst ergötzte und doch nun die auf dem Heilswege Fortgeschrittenen nicht mehr ergötzt. Wenn es nicht mehr ergötzt, so ist es todt. Stoße das Todte bei Seite, und kämpfe mit dem Lebenden; stoße den Gegner hinweg, der schon zu Boden liegt, und kämpfe mit dem Gegner, der dir noch Widerstand leistet. Denn wohl schon ist eine Ergötzung todt, aber eine andere lebet; auch diese tödtest du, wenn du nicht in sie einwilligst; und wenn sie dich gar nicht mehr ergötzt, so ist auch sie gestorben. Das ist unser Kriegsdienst. Wenn wir solchen Kampf kämpfen, so blickt Gott auf uns herab; wenn wir bei solchem Kampfe uns bedrängt fühlen, so flehen wir zu Gott um Hülfe. Denn wenn er uns nicht hilft, so vermögen wir nicht — ich sage nicht zu siegen, sondern sogar nicht einmal zu kämpfen (1)."

„Für die Kirche," sagt er ein anderes Mal, „bricht die Stunde des Gebetes an. Die ganze Kirche hebt an zu beten.

(1) serm. 156.

Wende auch du, Häretiker, wenngleich du dein Ohr gegen die Glaubenswahrheit verschlossen hast, dich wieder hin zum Gebete. Willst du in die Worte einstimmen: „vergieb uns unsre Schuld?“ Wenn du es nicht thust, so bist du, wenn auch äußerlich in der Kirche, doch getrennt von der Kirche. Denn es ist das Gebet der Kirche. Der Herr selbst hat gesagt: „ihr sollt also beten.“ Er hat es gesagt zu seinen Jüngern, zu seinen Aposteln, zu den Widdern der Heerde, und also gewiß auch zu uns, die wir zu seinen Lämmlein gehören. Der König sprach zu den Kriegern, der Herr zu den Knechten, Christus zu den Aposteln, die Wahrheit zu den Menschen, die Erhabenheit zu dem Niedrigen: ich wäge euch auf meiner Wage, und verkündige euch, wie es mit euch steht. Denn ich weiß dieses besser als ihr selbst es wißt. So sprecht also: „vergieb uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern.“ Ich frage dich, du gerechter und heiliger Mensch, du Mensch ohne Flecken und Runzel, ich frage dich, ob jenes Gebet das Gebet der Gläubigen in der Kirche, oder das Gebet der Katechumenen sei? Aber gewiß ist es das Gebet der Wiedergebornen, das heißt der Getauften, ja was mehr als alles ist, — es ist das Gebet der Kinder. Denn mit welcher Stirne würde sonst gesagt werden: „unser Vater im Himmel?“ Wo bleibst du denn nun, pelagianischer oder cölestianischer Häretiker? Siehe, die ganze Kirche betet: „vergieb uns unsre Schuld. Sie hat also Flecken und Runzeln. Aber durch das Bekenntniß wird die Runzel geglättet und durch das Bekenntniß wird der Flecken ausgelöscht. Die Kirche steht im Gebet, auf daß sie durch das Bekenntniß gereinigt werde; so lange sie dem irdischen Leben angehört, steht sie in solchem Gebet. Und wer dann aus dem irdischen Leben scheidet, dem wird endlich die Sünde erlassen, die auf das tägliche Gebet erlassen wird, und er geht geläutert heim, und wird als lauteres Gold mit den Schätzen des Herrn ohne Flecken und Runzel vereinigt. Und wenn er erst dort ohne Flecken und Runzel ist, was hat er denn hienieden zu bitten? Daß er Vergebung erlange. Durch Vergebung wird der Flecken ausgelöscht und die Runzel geglättet.

Und wo wird unsre Runzel geglättet? An dem Kreuze Christi. Ihr kennt die Kraft des Blutes, welches dort für Viele vergossen ist zur Vergebung der Sünden (1)." „Wenn wir glauben," sagt Augustinus in einer andern Predigt über eine Stelle des Römerbriefes, „daß der Apostel Paulus gegen keine Schwachheit der Begierde mehr zu kämpfen hatte, so glauben wir viel von ihm. Doch möge es so sein! denn es geziemt uns nicht die Apostel zu beneiden, sondern ihnen nachzuahmen. Aber ich höre den Apostel selbst, wie er bekennt, daß er noch nicht zu jener vollkommenen Gerechtigkeit gelangt sei, welche wir bei den Engeln voraussetzen, denen wir dann gleich zu werden hoffen, wenn wir das Ziel unsrer Sehnsucht erreichen. — Oder wird mir geantwortet: woher weißt du, daß der Apostel Paulus noch nicht die vollkommene Gerechtigkeit der Engel besaß? — Ich thue dem Apostel kein Unrecht; ich suche keinen andern Zeugen als ihn selbst. Sage du selbst denn, heiliger Apostel, mir einen unzweifelhaften Ausspruch über dich selbst. „Meine Brüder," antwortet er, „ich schätze mich selbst noch nicht, daß ich es ergriffen hätte." — Und was thust du denn? — Er spricht weiter: „Eins aber sage ich: ich vergesse das dahinten ist; und strecke mich zu dem, das da vorne ist, und jage nach dem Kleinod, welches vorhält die himmlische Berufung Gottes in Christo Jesu." Und bereits vorher hatte er gesagt: „nicht daß ich es schon ergriffen habe, oder schon vollkommen sei." Aber es wird hiergegen eingewendet, daß der Apostel jenes nicht deshalb sagte, weil er noch nicht die vollkommene Gerechtigkeit erreicht hatte, sondern deshalb, weil er noch nicht zur Unsterblichkeit gelangt war. Bezeichne uns denn, heiliger Apostel, eine andere deutlichere Stelle, in welcher du nicht von der Unsterblichkeit redest, zu welcher du aufstrebest, sondern von deiner Schwachheit, deren du dir bewußt bist. — Indessen da höre ich schon wieder die Entgegnung: es ist wahr! ich weiß was du sagen willst; der Apostel bekennt seine Schwachheit, doch die Schwachheit des Fleisches, nicht des

(1) serm. 181.

Geistes. Im Geiste aber, und nicht im Fleische ist die Stätte der vollkommenen Gerechtigkeit. Denn wer wüßte nicht, daß der Apostel hinfälligen Leibes gewesen ist? gleichwie er sagt: „wir haben solchen Schatz in irdenen Gefäßen.“ Was soll daher das irdene Gefäß? Rede von dem Schatze. — Ob in dieser Hinsicht dem Apostel noch etwas gemangelt und er noch dessen bedurft habe, daß bei ihm das Gold der Gerechtigkeit zunehme, wollen wir erwägen. Den Apostel selbst wollen wir hören. Er spricht: „und auf daß ich mich nicht der hohen Offenbarung überhebe.“ Hieraus erkennt ihr, daß der Apostel, welcher sich der hohen Offenbarung bewußt war, die Klippe des Hochmuths fürchtete. Auf daß du nun erkennst, daß der Apostel, der Andere zum Heil führen wollte, selbst noch der Heilung bedurfte, so höre, was ihm der Arzt gegen den Hochmuth verordnete; höre nicht mich, sondern höre den Apostel selbst; höre sein Bekenntniß, auf daß du seine Lehre verstehen lernest. Höre die Worte: „und auf daß ich mich nicht der hohen Offenbarung überhebe.“ — Auf daß du dich nicht überhebest, heiliger Apostel, mußt du noch gegen diese Schwachheit das Heilmittel suchen? — Er antwortet: was sagst du zu mir? Laß denn auch du dir das, was ich bin, ans Herz gelegt sein, und sei nicht hochmüthig, sondern fürchte dich. Laß dich belehren, wie du als ein kleines Lamm zu wandeln hast auf dem Wege, auf welchem sogar noch ein Widder solchen Gefahren ausgesetzt ist. „Auf daß ich mich,“ spricht er, „nicht der hohen Offenbarung überhebe, ist mir gegeben ein Pfahl ins Fleisch, nämlich des Satans Engel, der mich mit Fäusten schlage.“ — Welchen Hochmuth hatte der Apostel zu fürchten, da er gegen denselben das schmerzlichste Schutzmittel empfing! War denn seine Gerechtigkeit schon in solchem Maaße vollkommen, als die Gerechtigkeit der heiligen Engel? Oder empfängt auch ein heiliger Engel im Himmel, um sich nicht zu überheben, den Satansengel, der ihn mit Fäusten schlage? Fern sei es, daß wir solches von den heiligen Engeln denken wollten! Wir sind Menschen. In den Aposteln wollen wir heilige Menschen erblicken, auserlesene Gefäße, aber doch

noch gebrechliche Gefäße. Pilger, welche noch im Fleische wandeln und noch nicht in dem himmlischen Vaterlande triumphiren. Da also der Apostel, nachdem er dreimal den Herrn angerufen hatte, daß jener Pfahl von ihm weichen möge, nicht nach seinem Wunsche erhört ward, — damit er zu seinem Heil Erhörung empfange, so sagt er wohl mit nicht unangemessener Selbstbeziehung: „wir wissen daß das Gesetz geistlich ist, ich aber bin fleischlich (1).“

Bereits in Rücksicht darauf, daß in diesem irdischen Leben die Sehnsucht nach der vollendeten Herrlichkeit noch stets sich von ihrem Ziel getrennt sah, bedurfte es der mit der Liebe vereinigten Hoffnung, von welcher Augustinus in einer Homilie sagte: „auch die Hoffnung ist uns auf dem Wege unsrer Pilgerschaft nothwendig; sie ist es, die uns auf dem Wege tröstet; denn wenn ein Wanderer sich auf dem Wege müht, so duldet er deshalb die Mühsal, weil er ans Ziel zu gelangen hofft. Nimm ihm diese Hoffnung, und alsbald sinkt seine Kraft zur Wanderung dahin (2).“ Aber die Hoffnung des Christenherzens, die an der Auferstehung Christi sich emporrankte, bezog sich ebenfalls auf alle sonstige Vollendung, die in dem hinfälligen mit dem Tode abschließenden und von der vollkommenen Gottesoffenbarung noch getrennten irdischen Leben ersehnt, aber noch nicht erreicht wird. Zu einer Stelle, in welcher der Apostel Paulus von der Kraft der Auferstehung Christi redet, sagte Augustinus in einer Predigt: „etwas Großes ist es, die Kraft der Auferstehung Christi zu erkennen. Haltet ihr das für das Große, daß er sein Fleisch wieder auferwecket hat? Hat dies der Apostel im Sinne, wenn er von der Kraft der Auferstehung Christi redet? Wird auch nicht unsere Auferstehung am Ende der Zeit erfolgen? Wird auch nicht bei uns dies Verwesliche anziehen die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche die Unsterblichkeit? Werden nicht, gleichwie er selbst von den Todten auferstanden ist und hinfort nicht mehr stirbt und der Tod über ihn nicht

(1) serm. 154.
(2) serm. 158.

mehr herrschen wird, also auch wir, aber auf noch wunderbarere Weise, wiederauferstehen? Denn sein Fleisch sah nicht die Verwesung, unser Fleisch aber wird aus der Asche erneuert werden. Kommen wird die Zeit, in welcher niemand mehr Hunger noch Durst empfinden noch schlafen wird. Wir werden ihm gleich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist. Das können wir in der Nacht dieser Welt nicht (1)."

So wesentlich aber auch auf der objectiven Mittheilung der Offenbarung Christi der Heilsweg beruhte, sprach doch Augustinus in seinen Predigten oft davon, daß zu diesem Wege ebenfalls wesentlich der innerliche Zug des Vaters zu dem Sohne, oder die innerlich wirksame Kraft des heiligen Geistes erforderlich sei, und unterschied sich auch dadurch von den Pelagianern, daß er nicht so, wie diese doch vorzugsweise thaten, aus den beiden Factoren der Heilslehre und der menschlichen Willenskraft, sondern aus den drei Factoren der objectiv und subjectiv wirkenden Gnade und des von diesen beiden Potenzen bestimmten menschlichen Willens den Heilsweg ableitete. Hierüber sagte er einmal, als er eine schwierige Stelle des Römerbriefes auslegen wollte, in einer Homilie: „selbst das Verständniß dunkler Stellen hat keine Schwierigkeit, wenn der heilige Geist uns zu Hülfe kommt. Möge er also, vermittelst eures Gebets, uns seine Hülfe gewähren; denn auch euer Verlangen nach Erkenntniß ist Gebet zu Gott. Von ihm müßt ihr Hülfe erwarten. Wir nämlich, als die Arbeiter auf dem Acker, arbeiten äußerlich; wenn aber keiner da wäre, der innerlich wirkte, so würden weder die Samenkörner mit dem Boden sich verbinden, noch die Keimspitzen emporsprossen, noch die zarten Reiser zu Stämmen erstarken, noch Zweige, Früchte und Blätter erzeugt werden. Deshalb sagte auch der Apostel, die Werke der Arbeiter und des Schöpfers unterscheidend: „ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben." Und er fügt hinzu: „denn weder der da pflanzet ist etwas, noch der da begießet, sondern

(1) serm. 169.

Gott der das Gedeihen giebt." Wenn Gott nicht innerlich das Gedeihen giebt, so ist der zu eurem Ohre dringende äußere Schall der Worte eitel. Sofern dagegen Gott Gedeihen giebt, ist auch unser Pflanzen und Begießen einwirkend und unsere Arbeit nicht vergeblich (1)."

Gemäß der bedeutenden Stelle, welche in dem pelagianischen System die Lehre von der Kindertaufe einnahm, unterließ Augustinus nicht, im Gegensatz gegen den Pelagianismus diese Lehre öfter in seinen Predigten zu entwickeln; und wie schwierig auch die Entwickelung war, so hatte er doch dabei auf seiner Seite den Vortheil, daß die Pelagianer, einestheils nach ihren Grundanschauungen unvermögend, die Nothwendigkeit der Kindertaufe darzuthun, andrerseits aber nicht wagend, in Ansehung der Kindertaufe die Autorität der Kirche zu verlassen, sich von vorn herein in einer Inconsequenz befanden, die ihnen unzureichende Auskunftsmittel aufdrängte und von einem Gegner, der mit solcher Schärfe die Dialectik zu handhaben wußte, wohl benutzt ward. Namentlich in einer Homilie, die er zu Carthago auf Bitte des Bischofs Aurelius hielt, verbreitete er sich ausführlich über diesen Gegenstand (2). Während die Pelagianer von der Voraussetzung ausgingen, daß dort, wo noch keine selbstbewußte Willensthätigkeit vorhanden sei, von eigentlicher Sünde keine Rede sein könne, und mit dieser Voraussetzung die von der Kirche gelehrte und von ihnen nicht angefochtene Nothwendigkeit der Kindertaufe zu vereinigen suchten, schlug Augustinus den entgegengesetzten Weg ein, indem er von der unbestrittenen Nothwendigkeit der Kindertaufe ausging, und nachwies, daß diese Nothwendigkeit nur auf dem erlösungsbedürftigen Zustande der Kinder, mithin nur auf der Erbsünde beruhen könne; was er denn auch durch Verlesen einer Stelle aus den Schriften Cyprians begründete. Die Pelagianer suchten einen Ausweg durch die Behauptung, daß den neugeborenen Kindern die Taufe zwar

---

(1) serm. 152.
(2) serm. 294.

nicht zur Erlangung des ewigen Lebens, aber zur Erlangung des Himmelreiches nöthig sei. Durch diese Unterscheidung glaubten sie sowohl ihrem System, als auch der kirchlichen Autorität zu genügen, und über letztere, gemäß den Worten: „es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen," das richtige Verständniß mitzutheilen.

„Eine neue und vorher in der Kirche unerhörte Behauptung," ruft Augustinus aus, „daß auch außerhalb des Himmelreiches das ewige Leben, und außerhalb des Reiches Gottes das Heil vorhanden sei! Bedenke doch, ob du uns nicht darin beistimmen mußt, daß wer dem Reiche Gottes nicht angehört, zu den Verdammten gehöre. Der Herr, welcher die Lebendigen und die Todten richten wird, will laut dem Evangelio nur zwei Theile von einander trennen, die zur Rechten Stehenden, und die zur Linken Stehenden. Zu denen zur Linken will er sprechen: „weichet von mir in das ewige Feuer, welches bereitet ist den Teufeln und seinen Engeln." Und zu denen zur Rechten will er sprechen: „kommet her ihr Gesegneten meines Vaters, zu ererben das Reich, welches euch bereitet ist von Anbeginn der Welt." Kein mittlerer Ort, wohin du die Kinder stellen könntest, bleibt übrig. Über die Lebendigen und die Todten wird gerichtet werden, die einen werden zur Rechten stehen, die andern zur Linken; ein drittes kenne ich nicht. Rechnest du etwa das ewige Feuer zu dem ewigen Leben? Vernimm denn ausdrücklich, daß eben das Reich nichts anderes ist als das ewige Leben. Denn schließlich heißt es: „dann werden die Verdammten in die ewige Pein gehen, aber die Gerechten in das ewige Leben." Siehe, der Herr hat dich über das Reich und über das ewige Leben belehrt, auf daß, wenn du von einem Kinde sagst, daß es dem Reiche nicht angehören werde, du zugleich auch sagest, daß es dem ewigen Feuer angehören werde, denn das Himmelreich ist das ewige Leben." Übergehend dann zu den Schriftworten, daß nur in dem Namen Jesu die Seligkeit zu erlangen sei, sagt er: „wir alle, Große und Kleine, müssen in diesem Namen selig werden.

Wenn dem aber so ist, so kann auch den Kindern kein Heil außerhalb der Gemeinschaft mit Christo verheißen werden. Von jemandem, der ein Heil, welches ohne Christum ist, versprechen will, bezweifle ich, daß er selbst das Heil in Christo haben kann."

Augustinus macht darauf mit eindringender Schärfe bemerklich, wie willkürlich, oder vielmehr wie widersinnig die von ihm bekämpfte pelagianische Behauptung sei. „Wie," fragt er, „wenn nun jemand sagen wollte, daß die Kleinen um ihrer Unschuld willen, von der ihr redet, nicht allein das Heil und das ewige Leben, sondern auch das Reich Gottes erlangen werden, — woher ist es denn bei euch ausgemacht und fest, daß die Kleinen ohne die Taufe das Reich Gottes nicht ererben werden? — und was berechtigt euch, die ihr nicht Anwälte sondern Widersacher der Kinder seid, ihnen in solcher Beschränkung zuzumessen, und außerhalb des Himmelreiches ihnen Heil und ewiges Leben anzuweisen? Ein Anderer, der gütiger und barmherziger, und nach eurer Meinung doch gewiß auch gerechter ist, wird ihnen das Ganze geben, das ewige Leben nämlich, und zugleich auch das Himmelreich. Was wollt ihr hiergegen sagen? Da ihr unter Zurücksetzung der festbegründeten Autorität euch mit Vorliebe auf Vernunftschlüsse bezieht, so gebt nun eure überzeugende Belehrung kund, und widerlegt aufs kräftigste jenen Andern, der den Kleinen um ihrer Unschuld willen, von welcher ihr redet, nämlich um ihres Freiseins willen von der Erbsünde, nicht allein das ewige Leben, sondern auch das Himmelreich zuerkennt, wenn sie auch nicht getauft sind. Siehe, es tritt einer auf und spricht: Ein Kind, welches keine Sünde, weder selbstbegangene noch angeerbte, an sich hat, wird zum ewigen Leben und zum Himmelreiche gelangen. — Antwortet hierauf und behauptet eure Sache! Denn ihr sagt: jenes Kind, welches nicht getauft ist, wird zwar zum ewigen Leben, aber nicht zum Himmelreiche gelangen. — Euer Gegner jedoch versichert: Gewiß, es wird auch zum Himmelreiche gelangen. — Weshalb entreißest du einem Schuldlosen das Erbtheil des Himmelreiches? Wer nicht ins Himmelreich gelangt, geht fürwahr eines großen Gutes

verlustig. Was ist von solcher Gerechtigkeit zu halten? Was hat ein kleines ungetauftes Kind, welches ohne selbst begangene und angeerbte Schuld ist, denn gethan, daß es nicht ins Himmelreich gelangen, von der Seligkeit der Heiligen getrennt, und aus der Gemeinschaft der Engel verbannt sein soll? Du scheinst dir barmherzig zu sein, weil du ihm nicht das Leben absprichst, aber du verdammest es, weil du es von dem Himmelreiche ausschließest, und in die Verbannung sendest. Die Verbannten, wenn sie gesund sind, leben ohne körperlichen Schmerz, werden nicht von der Finsterniß des Kerkers gequält. Darin allein, daß sie nicht in dem Vaterlande sein dürfen, besteht ihre Strafe. Eine große Strafe, wenn sie ihr Vaterland lieben; aber eine noch schwerere Strafe des Herzens, wenn sie ihr Vaterland nicht lieben. Aber magst du die Strafe auch für eine geringe Strafe halten, so wird doch sogar eine an sich geringe Strafe dadurch, daß sie über einen Schuldlosen verhängt wird, zu einer großen Strafe. Hier vertheidige die Gerechtigkeit Gottes. Weshalb wird eine — wenn auch nur geringe — Strafe über einen Schuldlosen verhängt, an welchem keine Sünde erfunden wird? Beantworte dies deinem Widersacher, der mit einer größeren Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, als du hegst, den ungetauften Kleinen nicht allein das ewige Leben, sondern auch das Himmelreich zuerkennen will. Beantworte ihm dies, wenn du kannst, aber mit Vernunftgründen. Denn solcher Gründe rühmst du dich gern. — Ich fühle die Tiefe dieser Frage, und sehe ein, daß meine Kraft zu schwach ist, als daß ich eine solche Tiefe ergründen könnte. Meine menschliche Schwachheit muß ich ansehen, aber nicht den göttlichen Willen anklagen. Ich schäme mich nicht, mit dem Apostel auszurufen: „Welch eine Tiefe des Reichthums, beides der Weisheit und Erkenntniß Gottes! wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt? oder wer ist sein Rathgeber gewesen?" Ich umschanze meine Schwachheit mit diesen Worten, und durch diese Schutzwehr gesichert, stelle ich mich getrost den Pfeilen deiner Vernunftgründe entgegen. Aber du streitbarer und

tapferer Denker antworte auf die Behauptung: ein unschuldiges und sowohl von aller eignen Sünde, als auch von der Erbsünde freies Kind wird nicht allein ins ewige Leben, sondern auch ins Himmelreich kommen; das ist gerecht; denn wer nichts Böses an sich hat, warum sollte der eines Guts entbehren? — Aber ich weiß es, sprichst du. — Woher weißt du es? — Weil es der Herr gesagt hat. — Endlich kommst du. Also nicht, weil du es ermittelt, sondern weil es der Herr gesagt hat. Jetzt stimme ich dir bei, stimme dir völlig bei. Du thust wohl! Aus dir selber findest du keine Antwort, stelle dich also unter die Autorität. Dort verfolge ich dich nicht mehr, sondern nehme im Gegentheil den Flüchtling mit Freuden auf."

Nachdem dann Augustinus jene Worte Christi, durch welche das Taufsacrament als die Eingangsthür zum Reiche Gottes hingestellt wird, abermals erläutert und die pelagianische Unterscheidung zwischen dem ewigen Leben und dem Himmelreiche nochmals zurückgewiesen hat, sucht er die Lehre von der Erbsünde auf Grund der heiligen Schrift und der Kirchenlehre zu entwickeln, und besonders auch noch die Anschauung zu erwecken, daß die Taufgnade nicht ohne die aneignende Kraft des Glaubens mitgetheilt werde, indem nämlich der Glaube der zur Taufe Darbringenden den zur Taufe dargebrachten Kindern zum Glauben gereiche. In dieser Hinsicht parallelisirt er die Heilsgnade der Taufe mit der Erbsünde. „Gemäß einer innern Zusammengehörigkeit," sagt er, „findet ein geistiges Antheilhaben statt. Gleichwie einerseits bei der Erbsünde der Geist des Einen in einem Andern gesündigt hat, so auch glaubt andrerseits bei der Taufe der Kinder der Geist des Einen in dem Andern Oder soll zwar der, welchen die Schwachheit gezeugt hat, das gegenwärtige Leben erlangen, nicht aber der, welchen die Liebe gezeugt hat, das zukünftige Leben erlangen?" Diese Worte mochten dunkel erscheinen. Was jedoch gegen die pelagianische Unterscheidung des Himmelreichs und des ewigen Lebens sich einwenden ließ, war so gewichtig, daß selbst die Pelagianer nach einer anderweitigen Begründung suchten, um in Verbindung mit

ihren Ansichten von der göttlichen Gerechtigkeit und von dem Zusammenhange zwischen Willensfreiheit und Sünde die Kindertaufe zu rechtfertigen. Sie wagten die Behauptung, daß sogar schon die neugebornen Kinder aus eignem Willensantriebe gesündigt hätten; eine so widersinnige Ausflucht, daß es keines Dialektikers von Augustins Begabung bedurfte, um der Gemeinde die Unhaltbarkeit einleuchtend zu machen (1).

Der Schwerpunkt der Wiedergeburt und Heiligung, den das pelagianische System in die menschliche Willensfreiheit gelegt hatte, wurde von Augustinus wieder in die göttliche Gnade zurückverlegt. Aber welche Selbstthätigkeit hatte denn der Mensch bei dem Werke der Bekehrung und Heiligung auszuüben? Diese Frage mußte sich aufdrängen und wurde auch häufig von Augustinus in seinen Predigten erörtert. „Es spricht," sagte er in einer Homilie, „jemand zu mir: wir also werden geleitet, haben aber uns selber nicht zu leiten. Ich antworte: mit nichten, sondern du leitest dich selber und wirst geleitet, und dann leitest du selber dich auf gute Weise, wenn du von dem Guten geleitet wirst. Denn der Geist Gottes, der dich dann leitet, ist dein Helfer. Schon der Name „Helfer" weist dich darauf hin, daß auch du selbst etwas zu thun hast. Bedenke, was du begehrst, und bedenke auch, was du bekennst, wenn du betest: „sei mein Helfer und verlaß mich nicht." Du rufst Gott zum Helfer an. Niemand aber empfängt Hülfe, ohne auch selbst etwas zu thun. Aber hier seid wachsam, auf daß ihr nicht etwa sprechet: wenn sich auch die Mitwirkung und Hülfe Gottes uns entzieht, so ist doch unser eigner Geist noch ausreichend. Wenn auch nur mit Anstrengung und Mühe, so ist er doch gleichwohl noch zur Vollbringung des Guten im Stande. Beispielsweise, wie wenn jemand sagt: wir werden freilich auch mit Rudern hinkommen, aber mühsam; wenn wir Wind haben, wirds leichter gehn. — So verhält es sich nicht mit der Hülfe Gottes, mit der Hülfe Christi, mit der Hülfe des heiligen Geistes.

---

(1) serm. 165.

Wenn dir diese Hülfe fehlt, so kannst du nichts Gutes thun. Ohne Gottes Hülfe gereicht dir dein freier Wille nur zum Bösesthun; obgleich ein solcher Wille nicht frei genannt werden kann. Denn: „wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht;" und „wenn euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei." Zweifelt nicht daran, daß ihr auf diese Weise nach der Richtschnur eines guten Willens selbst thätig seid. Da ihr lebet, so, seid ihr auch selbst thätig. Jedoch nicht in solchem Sinne, als einige von jenen, nachdem sie sich gedrungen gefühlt haben, die Gnade zu bekennen, jetzt schon sagen. Nämlich sie sagen: Gott hat seine Gnade den Menschen deshalb gegeben, damit sie das, was sie aus freiem Willen thun sollen, vermöge der Gnade leichter vollbringen könnten. Nicht also! Denn der wahrhaftige Meister, der niemandem schmeichelt und niemanden täuscht, sagt nicht, indem er von den guten Werken redet: ohne mich könnt ihr zwar etwas thun, aber durch mich werdet ihr eben dieses leichter thun. So sagt er nicht. Leset seine Worte. Dem heiligen Evangelio beuge sich der stolze Nacken. Jetzt redet nicht Augustinus, sondern jetzt redet der Herr. Was spricht der Herr? „Ohne mich könnt ihr nichts thun." Wenn ihr nun die Worte höret: „wie viele der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder," so wollet euch nicht selbst wegwerfen. Denn nicht erbaut Gott seinen Tempel aus euch, als aus Steinen, die keine Selbstbewegung haben. Solcher Art sind nicht die lebendigen Steine. „Und auch ihr," heißt es, „als die lebendigen Steine, bauet euch zum geistlichen Hause." Ihr werdet angetrieben, aber laufet auch ihr. Wenn ihr folget, so wird bezeugt die Wahrheit des Ausspruchs: „ohne mich könnt ihr nichts thun." Denn es liegt dann nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen." Ein anderes Mal sagte Augustinus: „so wie Gott geben will, mußt auch du, um es zu empfangen, den Willen herzubringen. Wie willst du die Gnade Gottes empfangen, wenn du das wollende Herz nicht aufthust?" Und in einer

---

(¹) serm. 156.

andern Homilie: „Die Gerechtigkeit Gottes wollen wir festhalten, in so weit wir sie besitzen; und in so weit wir ihrer noch ermangeln, wollen wir sie bei uns reicher machen; und wollen sie zur Vollendung führen an jener Stätte, von welcher gesagt ist: „Tod wo ist dein Sieg!" Alles aber aus Gott; indessen wir doch nicht als die Schlafenden oder als die Nichtstrebenden und Nichtwollenden. Ohne deinen Willen wird in dir die Gerechtigkeit Gottes nicht sein (¹)." „Wer gegen Gott streiten will," sagte Augustinus ein anderes Mal, „bringt sich ins Verderben (²)." Und abermals die Ermahnung: „gegen die bösen Begierden stehe fest der gute Wille, und feststehend rufe er zur Hülfe die Gnade Gottes durch unsern Herrn Jesum Christum. Er vertraue nicht auf seine eigne Kraft, und in dem Bewußtsein seiner Schwachheit weigere er sich wenigstens nicht des Bekenntnisses seiner Schwachheit (³). „Bekenne, daß du von Gott alles Gute hast, und von dir selber alles Böse (⁴)."

Wenn diese Aussprüche erwogen werden, so mag es scheinen, daß Augustinus, indem er das Panier der göttlichen Gnade gegen die pelagianische Überspannung der menschlichen Willensfreiheit aufwarf, der menschlichen Willensthätigkeit doch nicht bloß eine formale Bedeutung in dem Erlösungswerke beimessen wollte, sondern die Bedeutung eines mit einer gewissen Selbstständigkeit wirksamen Factors, der zur göttlichen Gnade sich allerdings stets in einem secundären Verhältniß befinde, aber doch in diesem Verhältniß als Receptivorgan, gemäß der von Gott in ihm eingesenkten Kraft, einerseits bei der Aneignung und andrerseits bei der Zurückweisung der Gnade mit eigner Selbstbestimmung verfahre, so daß also freilich die Darbietung der Erlösung selbstverständlich auf Gottes Erbarmen beruhe, die Aneignung der Erlösung aber auf das menschliche Wollen zurück-

---

(¹) serm. 169.
(²) serm. 158.
(³) serm. 193.
(⁴) serm. 176.

zuführen sei. Gewiß auch hatte Augustinus, den Pelagianismus bekämpfend, ein hauptsächliches Interesse, bei dem Heilswerke die durchgängige primitive Stellung der göttlichen Gnade, und die durchgängige secundäre Stellung des menschlichen Willens nachzuweisen. Auch war es nicht seine Absicht, bei der Entwickelung der Lehre von der Gnade die Anschauung von der menschlichen Willensthätigkeit zu verflüchtigen. Der Gnade sollte die Ehre gegeben werden. Der menschlichen Willensthätigkeit ihr Recht verbleiben. Hierauf zielte seine Lehre hin, und wenn unter Festhaltung dieses Ziels ein Anderer befriedigender, als er selbst, das zwischen der Gnade und dem menschlichen Willen obwaltende Verhältniß darstellen würde, wollte er gern sich bescheiden und seine Zustimmung aussprechen. „Wenn jemand," sagt er in einer Homilie, „diese Frage klarer und besser auseinanderzusetzen weiß, so bin ich gewiß, anstatt zu lehren, gern bereit zu lernen. Nur daß niemand es unternehme, den freien Willen in solcher Weise zu vertheidigen, daß dadurch die Bitte: „führe uns nicht in Versuchung," uns entrissen werde; und daß wiederum auch niemand die Willensfreiheit leugne, und die Sünde zu entschuldigen wage (¹)." Aber bei näherer Erwägung ergiebt sich doch die Auffassung, daß Augustinus, wenn auch erst allmählig und nicht ohne Schwanken, im Verhältniß zu der göttlichen Gnade die Selbstständigkeit des menschlichen Willens aufgab, und die mit der Gnade zusammenwirkende Willensthätigkeit nur als die dem menschlichen Wesen entsprechende Form, in welcher die Gnade wirke, zu betrachten vermochte. In früherer Zeit hatte er gesagt, daß der Glaube des Menschen eignes Werk sei (²), und wenn er freilich hiermit nicht sagen wollte, daß der Glaube ohne vorgängige Einwirkung der Gnade zu Stande komme, so erhellt doch, daß er den Glaubensact der Hingebung an die göttliche Offenbarung nicht allein aus der einwirkenden Gnade,

---

(¹) Tract. 3 in Joh. evang.

(²) Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos. (Opp. tom. III.) Zu vergl. Bd. 2, Seite 448.

sondern ebenfalls auch aus einer Selbstthat des menschlichen Willens ableitete. Auf die spätere Fortbildung seiner Lehre vom Glauben scheint das Studium der Werke Cyprians von Einfluß gewesen zu sein. Die Auslegung Cyprians über das Gebet des Herrn, und der Ausspruch: „wir dürfen uns keines Dinges rühmen, weil wir nichts von uns selber haben.“ Begründet hatte Cyprian diesen Ausspruch durch das apostolische Wort: „was hast du, das du nicht empfangen hast? so du es aber empfangen hast, was rühmst du dich denn, als der es nicht empfangen hätte?“ Dieses Wort machte auf Augustinus einen entscheidenden Eindruck (1). Im Jahre 397 hatte Simplicianus, welcher damals dem Ambrosius auf dem bischöflichen Stuhle zu Mailand nachgefolgt war, einen Brief der Anerkennung und des väterlichen Wohlwollens an Augustinus gerichtet. Er hatte den jungen Mann nicht vergessen, der einst in Mailand sein von innern Kämpfen tiefbewegtes Herz, nach Frieden suchend, vor ihm ausgeschüttet, und nun schon durch manche Schriften sich den namhaftesten Kirchenlehrern angereiht hatte. Mit freudigem Interesse hatte er den Entwickelungsgang dieses mächtig aufstrebenden und sich ganz dem Dienst der Kirche widmenden Lebens begleitet, und in seinem Briefe war sowohl der Ausdruck der Liebe und Anerkennung, als auch der Wunsch, die Auslegung einiger schwierigen Schriftstellen zu empfangen, ein Beweis, welchen Werth er auf Augustins Worte und Schriften setzte. Zu jenen Schriftstellen gehörten auch die auf die Gnadenwahl bezüglichen Worte des Römerbriefes, die Augustinus schon als Presbyter zu erläutern gesucht hatte. Er hatte damals den Schlüssel der Auslegung darin gefunden, daß die Gnadenwahl zwar jedem Verdienst der Werke vorangehe, aber doch auf den von der göttlichen Präscienz vorausgewußten menschlichen Willensact des Glaubens sich beziehe. Durch diese Auffassung meinte Augustinus damals dem Begriff der Gnadenwahl vollständig zu entsprechen, einerseits nämlich dem Begriff der Gnade, die jedem menschlichen

(1) De dono perseverantiae § 52.

Verdienste vorangehe und durch Mittheilung der Liebe erst den Menschen zur Heiligung und Vollbringung guter Werke befähige, und andrerseits dem Begriffe der Wahl, die doch einen Unterscheidungsgrund voraussetze und diesen nur an dem zum Glauben sich selbst bestimmenden menschlichen Willen haben könne. Von dieser Auffassung hatte sich Augustinus, als er dem Simplicianus antwortete, bereits entfernt, und seine Antwort, bei welcher er die in Betracht kommenden Stellen des Römerbriefes von neuem durcharbeitete, trug dazu bei, ihn in der Modification seiner früheren Ansicht zu bestärken (¹). Weder mit der Lehre des Apostels vermochte er jetzt noch jene frühere Ansicht zu vereinigen, noch mit der Anschauung der aus so vielen wunderbaren Thatsachen der Berufung hervorleuchtenden göttlichen Allmacht. Denn hätten, betreffend das Letztere, dem Allmächtigen wohl jemals die Mittel und Wege gemangelt, wenn es sein Wille war, den Menschen mit Erfolg zu dem dargebotenen Heil zu berufen? Gewiß konnte dann Gott die Heilsverkündigung auf solche Weise an das menschliche Herz bringen, und dasselbe in solchen Augenblicken und Lagen mit der Heilsoffenbarung treffen, daß der Glaubensact erfolgen mußte. „Simeon," sagte Augustinus, „glaubte an unsern Herrn, als derselbe noch ein Kind war, indem der Geist es ihm offenbarte. Nathanael gab nach einem einzigen Ausspruche, den er von Jesus gehört hatte, die Antwort: „du bist der Sohn Gottes, du bist der König in Israel." Ein Bekenntniß, welches Petrus erst in viel späterer Zeit bekannte und darnach die Verheißung vernahm, daß er selig sei, und ihm die Schlüssel des Himmelreichs gegeben werden sollten. Wegen des Wunders zu Kana glaubten an Jesum seine Jünger. Viele erweckte er zum Glauben durch seine Worte; Viele glaubten an ihn nicht einmal wegen seiner Todtenerweckungen. Erschüttert durch sein Kreuz und seinen Tod wankten die Jünger in ihrem Glauben; und dennoch glaubte damals der

---

(¹) De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo. (Opp. tom. VI.)

Räuber, der ihn nicht in der Macht seiner Werke, sondern als Mitgenossen des Kreuzes sah. Viele von denen, die ihn gekreuzigt und die von ihm selbst gewirkten Wunder verachtet hatten, glaubten seinen Jüngern, als diese ihn verkündigten und in seinem Namen Zeichen thaten. Wer mag also sagen, daß dem Allmächtigen jemals der Weg gemangelt hätte, um den Glauben hervorzurufen?" Der Gedanke, daß die zum Glauben erweckende Gnade nicht allein in einer zu diesem Erfolge geeigneten Weise objectiv dargeboten werde, sondern ebenfalls durch innerlich-subjective Liebesmittheilung wirke, blickt in dieser Schrift Augustins hervor, ohne jedoch schon zur völligen Durchbildung gelangt zu sein. Auch die menschliche Willensthätigkeit bei dem Glaubensacte ward noch nicht gänzlich als eine nur formale Thätigkeit betrachtet. Aber der Weg zu diesem Ziele hin war eingeschlagen und stellt sich in den nicht lange darauf erschienenen Confessionen noch mehr heraus. In dem Kampfe gegen den Pelagianismus bildete Augustinus diese Anschauungen allmählig vollends aus. Abgesehen von ihren Wurzeln in der Schriftauslegung, beruhten sie sowohl auf einem intellectuellen, als auch auf einem ethischen Grunde. Betreffend den ersteren Grund, konnte doch Augustinus bei wiederholter Erwägung sich immer weniger dem Gedanken verschließen, daß jede gute Willensbestimmung auf der Einwirkung der göttlichen Gnade beruhe, und jede nicht gute Willensbestimmung davon zeuge, daß die göttliche Gnade nicht zur Bewirkung der guten Willensbestimmung dargeboten sei. Betreffend den zweiten Grund, so zeigt uns Augustins Entwickelungsgang den Gemüthszug zu dem *nichts für sich*, sondern *Alles in Gott* Seinwollen. Eine jede Betonung des Selbstwollens, die sich nicht wieder in Lobpreisung der göttlichen Erbarmungen auflöste, erschien ihm als Hochmuth und Sünde. Aber indem bei der Erreichung dieses Standpunktes, der von jeder Selbstgerechtigkeit, die eben nicht auch vollkommenes Bekenntniß der göttlichen Gnade war, sich abgewandt hatte, seine Seele den Friedensanker auswarf, fand er sich im Angesicht eines göttlichen Rathschlusses, vor dessen unergründlicher Tiefe er zurück-

bebte. Denn vor ihm lag jetzt, unerforschlich gleich den Abgründen des Oceans, die Prädestination; nämlich der Rathschluß, nach welchem Gott nicht allein diejenigen, welche nicht zur Theilnahme an der objectiven Heilsgnade gelangten, von der Seligkeit ausschloß, sondern auch noch unter den an der objectiven Gnade Theilnehmenden eine Sichtung eintreten ließ, und nicht ihnen allen, sondern nur partiell die innerlich wirksame und heiligende Gnade darreichte. In diesem Rathschluß erblickte Augustinus, staunend und zitternd, des Kreuzes geheimnißvolle Tiefe (¹). Ebenfalls diesen Theil seiner Lehre, den Schlußstein seines Systems gegen den Pelagianismus, besprach er in seinen Predigten, oder berührte ihn vielmehr mit schonender Vorsicht. „Der Weg des Heils," sagte er einmal, „ist dieser, daß wir glauben an den Gekreuzigten. Diesen Weg laßt uns inne halten, und wir werden zum Schauen gelangen. Und alsdann, wenn wir zum Schauen gelangt sind, werden wir auch die Gerechtigkeit Gottes schauen. Dann wird nicht mehr gefragt werden, warum Gott seine Hülfe dem einen gewährt und dem andern versagt habe. Frage nach Verdiensten; siehe, nur Strafwürdigkeit wirst du finden. Frage nach der Gnade; „welch eine Tiefe des Reichthums!" Meinst du, daß wir das erforschen können, was den Apostel erbeben machte? Du verlangst Gründe; ich erzittere vor der Tiefe. Suche denn du zu ergründen, — ich dagegen will glauben, ich sehe die Tiefe, aber ich vermag sie nicht zu ergründen" (²). Da aber die Lehre von der Prädestination den antipelagianischen Standpunct Augustins vollendet, so begnügen wir uns hier, wo wir uns erst ein Programm über diese Lehrstreitigkeiten entwerfen wollten, mit kurzer Andeutung, um an späteren geeigneten Stellen ausführlicher auf jene Lehre zurückzukommen.

(¹) serm. 165.
(²) serm. 27.

Achtes Capitel.

Fortsetzung der pelagianischen Streitigkeiten bis zur Synode von Diospolis in Palästina.

Wie umfassend auch Augustinus in seinen Homilien auf die Streitpunkte gegen die Pelagianer einging, so stellte ihm doch auch wieder die homiletische Tendenz Schranken der Entwickelung, und wenn seine Predigten vorzugsweise dazu geeignet sind, sein Verhältniß zu den Pelagianern übersichtlich darzustellen, so hat die genauere Geschichte dieser Streitigkeiten sich an seinen Streitschriften fortzubewegen Bald sah er sich aufgefordert, ebenfalls schriftlich das Wort in dem begonnenen Streite zu ergreifen. Als nämlich in Carthago die besonders von Cölestius hervorgerufenen dogmatischen Streitfragen eifrig besprochen wurden, hatte auch Marcellinus denselben ein lebhaftes Interesse gewidmet. Das Anathema der carthagischen Synode, weit entfernt, die aufgeregten Gemüther zu beschwichtigen, hatte nur noch eine größere Bewegung verursacht. Marcellinus war mit dem Urtheil, welches die Bischöfe gefällt hatten, ganz einverstanden, aber häufig mußte er hören, daß in Unterredungen dieses Urtheil angegriffen ward, und die entgegenstehenden Ansichten oder Behauptungen erschienen ihm bedeutend genug, um bei ihm das Verlangen zu erwecken, daß Augustinus in einer Widerlegungsschrift mit seiner gewichtigen Stimme hervortreten möge. Die pelagianischen Behauptungen, deren Beleuchtung und Widerlegung Marcellinus wünschte, betrafen die Lehre von der Erbsünde; wie sich denn bereits aus der bisherigen Darstellung ergeben hat, daß zunächst bei der Lehre von der Erbsünde das Grundprincip des Pelagianismus sich polemisch äußerte. Es habe auf dem Wege der Zeugung keine Fortpflanzung der Sünde Adams stattgefunden; wenn behauptet werde, daß in Folge der Ursünde der

Tod über alle Menschen gekommen sei, so müsse entgegnet werden, daß der Tod das natürliche Ziel des menschlichen Lebens sei; auch sei es thatsächlich, daß sündenfreie Menschen auf Erden gelebt hätten, und wie dies für die Vergangenheit feststehe, könne ein Gleiches noch jederzeit in der Gegenwart oder in der Zukunft sich wiederholen; — das waren hauptsächlich die Aeußerungen, die Marcellinus widerlegt zu sehen wünschte, und deren Bedeutung für die Auffassung der Lehre von der Kindertaufe er durchschaute. In einem Briefe an Augustinus drückte er sein Verlangen aus; Augustinus aber, zur Erfüllung des Wunsches sich verpflichtet fühlend, schrieb in Form einer Antwort an Marcellinus im Jahr 412 sein aus drei Büchern bestehendes Werk „von der Strafe und der Vergebung der Sünden [1].“ In dem ersten Buche suchte er im Gegensatz gegen die pelagianischen Einwürfe die Lehre von der Erbsünde zu erweisen; wobei denn die Bedeutung der Kindertaufe eine eingehende Erörterung finden mußte. In dem zweiten Buche wird die Frage besprochen, ob es sündlose Menschen gegeben habe oder geben könne. Nicht sündlose Menschen im absoluten Sinne, denn eine absolute menschliche Sündlosigkeit war bereits durch das, was in dem ersten Buche über die Erbsünde gesagt war, verneint worden, sondern Augustinus hatte die Frage nur noch in dem relativen Sinne zu behandeln, ob nach der erfolgten Mittheilung der göttlichen Gnade ein völlig sündloses Leben auf Erden geführt worden sei, oder geführt werden könne. Das dritte Buch, in Form eines Briefes an Marcellinus abgefaßt, enthält, nachdem mit den beiden ersten Büchern das Werk schon abgeschlossen war, noch eine Ergänzung zur Widerlegung einiger die Erbsünde betreffenden Einwürfe, die Augustinus noch nachträglich in dem Commentare des Pelagius über den Römerbrief aufgefunden hatte.

Die Aufgabe des ersten Buches hatte sich, anknüpfend an

[1] De peccatorum meritis et remissione ad Marcellinum libri tres. (Opp. tom. X.)

Marcellins Schreiben, vor allem mit der Untersuchung zu beschäftigen, ob der Tod in Folge der Ursünde eingetreten sei, oder ob die irdisch-menschliche Natur, wenn sie auch sündenrein geblieben wäre, dennoch nach ihrem Wesen dem Tode verfallen sein würde. Denn so fern das Letztere verneint werden mußte, war bei dem allgemeinen Verhängniß der Sterblichkeit über das ganze menschliche Geschlecht und bei der Unmöglichkeit, jedesmal aus actueller Sünde den Tod abzuleiten, die Uebertragung der Sünde Adams auf das gesammte Menschengeschlecht in einer schwersten Fortwirkung thatsächlich erwiesen. Augustinus konnte dies aus der Schrift erweisen; er konnte für eine unbefangene Betrachtung die pelagianischen Auslegungen, die öfter dort, wo in der Schrift von dem leiblichen Tode die Rede war, die Hindeutung auf den Sündentod der Seele finden wollten, überzeugend zurückweisen; er konnte aus der Schrift darthun, daß, gleichwie der Tod als Folge und Strafe der Ursünde, also auch die Ursünde selbst mit ihrer Schuld auf alle Menschen übergegangen sei. Die Parallele zwischen dem ersten und zweiten Adam war in der Schrift auf solche Weise gezeichnet, daß es der Selbstverblendung bedurfte, um eine andere Auffassung zu erreichen, als die Auffassung, daß hier einerseits von der Fortpflanzung der Sünde und des Todes, und andrerseits von der Einpflanzung der rechtfertigenden und wiedererneuernden Gnade geredet werde. „Mit Recht," sagt Augustinus, „konnte der Apostel ermahnen: „seid meine Nachahmer, gleichwie ich Christi;" er hätte aber niemals ermahnen können: laßt euch von mir rechtfertigen, gleichwie auch ich gerechfertigt bin von Christo. Es kann geben, es giebt und es hat gegeben viele gerechte und nachahmungswürdige Menschen, der Gerechte aber und Rechtfertigende ist nur e i n e r, Christus. Wer zu sagen wagt: ich rechtfertige dich, der muß auch sagen dürfen: glaube an mich. Niemand von den Heiligen hat dieses sagen können. Nur der Heilige der Heiligen sprach: „glaubet an Gott und glaubet an mich." Denn da er den Sünder rechtfertigt, so wird dem,

welcher an ihn glaubt, der den Sünder rechtfertigt, der Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit."

Aber wurde denn dadurch, daß der Tod als Folge der Sünde dargestellt ward, auch zugleich behauptet, daß der im ursprünglich sündenreinen Zustande mit der Eigenschaft der Unsterblichkeit begabte Leib erst durch die Sünde das Attribut der Sterblichkeit überkommen habe? Keineswegs. „Unser jetziger Leib," sagt Augustinus, „ist deshalb nicht unverwundbar, weil es nicht nothwendig ist, daß er verwundet werden muß; so auch war jener Leib nicht deshalb unsterblich, weil es nicht nothwendig war, daß er sterben mußte." Einst im Paradiese stand unter den Bäumen, von deren Früchten der sündlose Mensch essen durfte, auch der Baum des Lebens, das Abbild des geistigen Lebensbaumes, der himmlischen Weisheit, welche in die ihr anhangenden Geister die gegen das geistige Verderben und den Seelentod schützende Nahrung ausströmen läßt. Abbild des geistigen Lebensbaums, theilte der Lebensbaum des Paradieses an die leibliche Natur des Menschen Lebenskräfte mit, und würde, wenn nicht durch die Sünde die Scheidewand gezogen wäre, zur Abwehr aller Veralterung und Schwachheit Lebenskräfte gespendet haben, bis hin zu dem Ziel, wo Gott den irdischen Leib mit Unsterblichkeit bekleidet, oder zu jenem Leibe, den jetzt die Hoffnung der Auferstehung verheißt, verklärt hätte. Doch im Ungehorsam empfing das erste Menschenpaar an dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, der an sich selbst nichts Verderbliches enthielt, aber wegen des an ihn geknüpften göttlichen Gebots den Ungehorsamen Verderben brachte, den giftigen Biß der Schlange, wodurch Verderben, Elend, Tod und Sündenschuld auf das ganze menschliche Geschlecht gewälzt ward ([1]).

Durch viele Stellen der heiligen Schrift suchte Augustinus es einleuchtend zu machen, daß alle Menschen ohne Ausnahme von Natur der Sünde unterworfen seien, und nur durch Christi

---

([1]) Zu vergl die Abhandlung von Piper: „Der Baum des Lebens": in dem Evangelischen Kalender für 1863

Gnade von dem Fluch und Verderben der Sünde befreit würden. Das Sakrament der Wiedergeburt war für alle ohne Ausnahme, selbst für die unmündigsten Kinder, die Bedingung zum Eingehen in das Reich Gottes. Wie jedoch sollte die bereits den unmündigen Kindern anhaftende Sünde gedeutet werden? Als individuelle Sünde? „So gänzlich," sagt Augustinus, „können wir nicht an den menschlichen Sinnen verzweifeln, um zu befürchten, daß die Pelagianer dies jemandem einreden werden. Denn bei denen, die nicht unmittelbar durch ihre Sinnenwahrnehmung von dem unschuldigen Zustande der Kinder, in so fern deren individuelles Leben in Betracht kommt, überzeugt werden, wären Worte und Nachweisungen nur verschwendet." Oder als präexistente Sünde? Aber auf Grund sowohl der heiligen Schrift als auch der Erfahrung erklärt sich Augustinus gegen die Lehre von der Präexistenz der Seelen und gegen den Versuch, das irdisch-menschliche Leben in Beziehung auf die Sünden eines vorirdischen Lebens unter die Gesichtspunkte der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu stellen. Was die Erfahrung betrifft, so macht Augustinus aufmerksam darauf, daß die Annahme von der Präexistenz und präexistenten Sünde der Seelen mit den Wegen der göttlichen Heilsökonomie unvereinbar erscheine. Menschen mit vorzüglichen Geistes- und Gemüthsanlagen und sittlichen Anstrebungen, also auf eine minder große Sünde des vorirdischen Seelenlebens hinweisend, gelangen dennoch oft nicht zu dem Heil in Christo, und zwar nicht allein deshalb nicht, weil sie dasselbe verschmähen, sondern auch deshalb nicht, weil ihnen dasselbe nicht dargeboten wird; während andere, bei denen im besondern Maaße böse Begierde und stürmende Leidenschaft sich kundgegeben und vielleicht sogar zu Verbrechen hingeführt hat, das Reich Gottes gewinnen; wovon vor allem das Beispiel jener Räuber, welchem noch in den letzten Stunden am Kreuze die Verheißung des Paradieses zugesprochen ward. Schwachsinnige Menschen, bei denen nach der Theorie von der Präexistenz auf eine besonders schwere Schuld des vorirdischen Lebens zurückgeschlossen werden müßte, zeigen vielleicht eine be-

sondere Empfänglichkeit für die Stimme des Evangeliums. So erinnerte sich Augustinus eines Schwachsinnigen, der, von sanfter Gemüthsart, die ihm persönlich zugefügten Unbilden gelassen ertrug, aber unwillig auffuhr, wenn er hörte, daß der Name Christi angetastet ward.

Mithin kommt Augustinus auf die Erbsünde zurück, die in dem Worte Gottes gelehrt und von der Wahrnehmung erwiesen werde. Er entwirft eine düstere Schilderung von dem frühsten Zustande des kindlichen Lebens; wie es in Betreff des höhern Lebens sich in tiefer Nacht der Unwissenheit befinde; wie ferner das Kind, hülfloser als alle andern Geschöpfe in ihrer Art, weinend seine Hülfslosigkeit und sein Elend, auch seine Widerspenstigkeit, sogar gegen die es barmherzig aufnehmenden Sakramente Gottes, kund gebe; wie es dann auch alsbald die innewohnenden bösen Neigungen anzeige und die Brüste schlage, aus denen es Nahrung sauge. Keime großer und beklagenswerther Fehler, wenn auch vielleicht in thörichter Zärtlichkeit von den Eltern belacht und angereizt. „Ist denn," fragt Augustinus, „die Unwissenheit nichts Böses und bedarf sie nicht der Vergebung? Aber was will denn jenes Wort sagen: „gedenke nicht der Sünden meiner Jugend und meiner Unwissenheit!" „Das in diese Welt geborne Kind weiß nicht, wo es ist, was es ist, von wem es geschaffen, von wem es gezeugt ist, und dennoch, obgleich noch nicht kundig des Gebots, ist es schon schuldig der Uebertretung, von so tiefer Nacht der Unwissenheit umhüllt und belastet, daß es aus derselben nicht so, wie aus dem Schlafe, erweckt werden kann; sondern es werden Monate und Jahre zur allmähligen Ueberwindung dieser Lethargie erfordert, und bis dahin dulden wir an den Kindern Unzähliges, was bei den Erwachsenen bestraft wird." „Woher," fragt Augustinus, „dieses so große Uebel der Unwissenheit und Schwachheit?" Und die Antwort konnte nur sein: aus der Erbsünde.

Die auf die menschliche Sündlosigkeit bezügliche Frage, welche Augustinus in dem zweiten Buche behandelte, hatte bereits durch das über die Erbsünde Gesagte eine Begrenzung

gefunden, und konnte sich nur noch darauf beziehen, ob von denen, welchen die Schuld der Erbsünde erlassen und die Gnade mitgetheilt sei, ein sündloses Leben geführt werden könne. Daß, wenn Gott seine Hülfe dazu darreiche, dem menschlichen Wollen und Streben die Verwirklichung eines sündlosen Lebens möglich sei, durfte Augustinus nicht bezweifeln; daß aber jemals diese Bedingung, von welcher die Sündlosigkeit abhängig war, eingetreten sei oder eintreten werde, konnte er nicht anerkennen. Denn das Wort Gottes stand ihm entgegen. Er fand dort, sowohl in dem alten als auch in dem neuen Testamente, die deutlichsten Beweisstellen, daß selbst den frömmsten Menschen die Sünde stets noch angehaftet habe, und niemand sich für vollkommen sündlos halten dürfe. Er konnte also nicht zweifeln, daß diejenigen Stellen der Schrift, in denen anscheinend von der Wirklichkeit sündlosen Lebens geredet ward, in einem mit jenen ersteren Stellen übereinstimmenden Sinn zu deuten seien. Er hegte daher auch die Ueberzeugung, daß in dem Gebete des Herrn die Bitte, in welcher um die Vergebung der Sünden gebetet wird, nicht bei frommen Menschen nur eine Fürbitte für Andere, sondern ebenfalls die Bitte um die Vergebung der eignen Schuld enthalte. „Wer könnte," ruft er aus, „auch nur mit einiger Hoffnung auf die Ererbung des ewigen Heils aus dem irdischen Leben scheiden, wenn nur jener Ausspruch bestände: „so jemand das ganze Gesetz hält und sündiget an Einem, der ist es ganz schuldig," — und nicht hinzugefügt wäre: „aber die Barmherzigkeit ist größer als das Gericht!"

Den Grund dieser selbst den Frömmsten noch anhaftenden und fortwährend durch Buße, Gebet und die Werke der Barmherzigkeit zu sühnenden Sündhaftigkeit konnte Augustinus zunächst in der Selbstbestimmung des menschlichen Willens erblicken; aber bei tieferer Betrachtung mußte er doch auch wieder sagen, daß die formale Willensfreiheit sich gemäß den substanziellen Willensbestimmtheiten bewege, und mithin war der tiefste Grund aus der göttlichen Heilsökonomie zu entnehmen. Oder mit andern Worten, es war nicht der Wille Gottes, den Menschen die

Kraft der Gnade zum sofortigen, völligen und steten Siege über die Sünde darzureichen, sondern bei denen, welchen nach dem göttlichen Rathschluß die Vollendung zu Theil werden sollte, vollzog sich allmählig und unter dem Wechsel der sich darbietenden und sich wieder zurückziehenden und wiederum dann sich darbietenden Gnadenerweisungen Gottes das Fortschreiten zur Vollendung, deren vollkommene Erreichung dem jenseitigen Leben angehörte. „Wir müssen," sagt Augustinus, „hinsichtlich der bezüglichen Fragen, welche theils schon erhoben sind, theils noch erhoben werden können, besonders dieses beachten und festhalten, daß bei der Taufe nur die vollkommene Vergebung aller Sünden stattfinde, nicht aber auch sofort eine völlige Umbildung des Menschen; sondern bei denen, welche täglich im Wachsthum des neuen Lebens fortschreiten, bilden auch täglich des Geistes Erstlinge das fleischliche Alte zu demjenigen um, was sie selber sind, bis endlich der ganze Mensch erneuert ist, und sogar die Schwachheit des Leibes an der geistigen Beständigkeit und Unverderblichkeit Theil empfängt." Wenn dann Augustinus dem göttlichen Rathschluß über diesen Entwickelungsgang nachzuforschen suchte, so bot sich ihm die Auffassung dar, daß die ebenfalls noch bei den Gerechtfertigten fortdauernden leiblichen Folgen der Sünde dem auf die Erwerbung des höchsten Gutes sich beziehenden Glauben zur Prüfung und Bewährung geordnet seien, und daß durch die noch fortdauernden geistigen Anfechtungen und Verwundungen der Sünde die Demuth und das Bewußtsein, daß der Mensch nicht aus sich selber sondern nur aus Gottes Gnade das Gute zu wirken vermöge, vertieft werden solle. „Der Glaube," sagt er, „würde seines Ruhmes entbehren und kein Glaube sein, wenn die Menschen auf einen sichtbaren Siegespreis im Glauben hinblickten, nämlich wenn den Gläubigen der Lohn der Unsterblichkeit schon in dieser irdischen Welt zu Theil würde. Denn wenn es nur einer geringen Kraft des durch die Liebe wirksamen Glaubens zur Ueberwindung der Todesfurcht bedürfte, so würde der Ruhm der Märtyrer nicht so groß sein, und der Herr nicht sagen: „eine größere Liebe hat

niemand, denn die, daß er sein Leben lässet für seine Freunde." Wer im Glauben diese Furcht besiegt, der bereitet sich einen großen Ruhm und einen gerechten Lohn des Glaubens. Daher ist es nicht zu verwundern, daß der leibliche Tod nicht eingetreten sein würde, wenn nicht die Sünde, die von einer solchen Strafe begleitet sein sollte, vorangegangen wäre, und daß nach der Vergebung der Sünden dennoch zu den Gläubigen der Tod kommt, damit in der Besiegnng der Todesfurcht sich der Muth der Gerechtigkeit übe." Und ferner: „Gott heilt seine Heiligen und Gläubigen von manchen Fehlern deshalb langsamer, damit nach dem vollkommenen Maaßstabe seiner Wahrheit kein Lebendiger vor ihm gerecht sei. Und hierbei will er nicht, daß wir verdammlich seien, sondern daß wir demüthig seien, und daß wir nicht etwa, wenn uns alles so leicht geworden wäre, dasjenige, was sein Werk ist, uns selber zuschreiben möchten. Denn dieser Irrthum ist der Frömmigkeit sehr zuwider. Deshalb wollen wir jedoch nicht wähnen, daß wir in jenen Fehlern bleiben müßten, sondern wir wollen gegen den Hochmuth, um dessenwillen wir also gedemüthigt werden, wachsam kämpfen, und Gott inbrünstig bitten, dabei zugleich erkennend, daß sowohl unser Kämpfen als auch unser Bitten auf Gottes Gnadengabe beruhe; also daß wir in allen Stücken, fern von jeder selbstischen Betrachtung und mit nach oben gewandtem Herzen, dem Herrn unserm Gott Dank sagen, und wenn wir etwas von uns rühmen, uns in ihm rühmen."

Aber durch die bei der allmählig fortschreitenden Heiligung noch fortdauernde Sünde ward, nach Augustins Anschauung, das Fundament der Sündenvergebung, welches in der Taufe mitgetheilt war, nicht angetastet. In diesem Sinne war die Sünde der Wiedergebornen und im Stande der Wiedergeburt Verbleibenden frei von Schuld. Dies mochte auffallend erscheinen, daß nämlich überhaupt von einer schuldfreien Sünde geredet werden könne. Indessen war hierauf zu erwiedern, daß, gleichwie oft eine Sünde schon der Vergangenheit angehöre und ihre an=

stachelnde Macht in der Seele verloren habe, ohne daß doch ihre Schuld vorüber gegangen sei, so andrerseits im Stande der Wiedergeburt noch Sünden vorkommen könnten, welche das Fundament der Rechtfertigung nicht antasteten, wenn die Sühnung durch Buße und Bitte und durch die Werke der barmherzigen Nächstenliebe nicht unterlassen werde.

Als Augustinus bereits seine Antwort an den Marcellinus abgeschlossen hatte, kam ihm des Pelagius Commentar über die Paulinischen Briefe zu Händen, und er stieß dort auf einige gegen die Erbsünde gerichtete Bemerkungen, welche ihn veranlaßten, seinen beiden ersten Büchern noch in einem dritten Buche einen Anhang hinzuzufügen. Er fand nämlich die Aeußerung: „diejenigen, welche gegen die Erbsünde sind, versuchen dieselbe zu bekämpfen, wie folgt: wenn, sagen sie, Adams Sünde auch denen, welche nicht sündigen, geschadet hat, so kommt also auch Christi Gerechtigkeit denen, welche nicht glauben, zu Gute; weil nämlich der Apostel sagt, daß wir, gleichwie wir durch den Einen ins Verderben gekommen sind, noch vielmehr durch den Einen errettet werden." Und dann auch die Aeußerung: „weiter sagen sie: „wenn die Taufe zur Reinigung jener Ursünde gereicht, so müssen Kinder, die von getauften Eltern erzeugt wurden, von jener Sünde frei sein. Denn solche Eltern konnten nicht etwas in ihnen nicht mehr Vorhandenes auf ihre Nachkommenschaft fortpflanzen; dazu kommt, daß, da nicht die Seele, sondern nur das Fleisch fortgepflanzt wird, auch nur dieses mit der Forterbung der Sünde behaftet und von der Strafe betroffen sein kann, und es wäre ungerecht, wenn die nicht aus der Substanz Adams hervorgegangene Seele mit der ihr fremden Ursünde belastet werden sollte; nimmermehr kann zugegeben werden, daß Gott den Menschen, welchen er ihre eignen Sünden erläßt, fremde Sünden zurechne."

In der ersten Aeußerung ging Pelagius von der Voraussetzung aus, daß die noch nicht zum Selbstbewußtsein gelangten Kinder nicht als sündig betrachtet werden könnten. Dies konnte Augustinus nicht zugeben, sondern nach seiner Ueberzeugung

waren sie sündig, vermöge der Erbsünde. Wenn nun hiernach jene Aeußerung in sich zusammenfiel, so bot ihm doch die aus der Voraussetzung abgeleitete Folgerung die Veranlassung dar, auf die Erbsünde zurückzuweisen. Gewiß brachte die Gnade Christi nur den Gläubigen Errettung und gewiß doch auch brachte sie, selbst nach der Auffassung des Pelagius, durch die Taufe den unmündigen Kindern Errettung; mithin gebührte auch den getauften unmündigsten Kindern schon der Name der Gläubigen. Wie aber mochte dies anders gedeutet werden, als von einer Glaubensübertragung aus der Glaubensgemeinschaft derer, welchen sie durch die Taufe zugesellt wurden? und stand nicht mit dieser Uebertragung die Sündeübertragung aus der alten sündigen Natur, die durch die natürliche Zeugung fortgepflanzt ward, im Parallelismus? Denn ebenfalls von Wiedergebornen ward durch die natürliche Zeugung nicht das wiedergeborne heilige Leben, sondern das natürliche sündhafte Leben fortgepflanzt. Dieses von Augustinus schon in den beiden ersten Büchern und außerdem sonst so oft Hervorgehobene wird auch hier gegen die zweite Aeußerung des Pelagius geltend gemacht. Wenn bereits in die Seele das heilige Leben der Wiedergeburt gepflanzt sei, und sich in der Entwickelung befinde, bleibe doch nicht allein in dem Leibe noch das Gesetz der Sünde herrschend, sondern sei auch keineswegs schon aus der Seele völlig abgelöst, und breche bei jedem Zeugungsacte wieder zur Fortpflanzung der alten Natur hervor, bei den Zeugenden freilich als gesühnte Sünde, aber bei dem Erzeugten als ungesühnte Erbsünde. Und was endlich die letzte Einwendung betreffe, welche sich auf die Frage beziehe, ob oder in wie weit ebenfalls die Seele ein Product des Zeugungsactes sei, so werde ein geheimnißvolles, vielleicht niemals von dem menschlichen Forschen zu enthüllendes Gebiet berührt. So dunkel aber diese Frage sei und so schwierig oder vielleicht unmöglich die Antwort, so fest stehe durch die Autorität der Schrift und der Kirche die Lehre von dem allgemeinen sündlichen Verderben der menschlichen Natur und von dem alleinigen Heil in Christo. Hierauf beziehe sich auch das

Dogma von der Kindertaufe, und die Neuerer, welche doch mit diesem Dogma nicht zu brechen wagten, seien in Widersprüche verwickelt. Aber dahin strebe jener Streit, dessen Neuerungen man mit der alten Wahrheit begegnen müsse, daß die Kindertaufe als überflüssig erscheinen solle.

Indem Augustinus in dieser Schrift den Pelagianismus sachlich bekämpfte, vermied er nicht allein jede persönliche Verunglimpfung der Gegner, — was überhaupt seinem Charakter fern lag, — sondern machte sie in den beiden ersten Büchern sogar nicht einmal namenskundig. Er wollte nicht durch Hineinziehung der Persönlichkeiten den Frieden erschweren, auf dessen Wiederherstellung er hoffte. Und als er in dem dritten Buche den Pelagius erwähnte, geschah dies in ehrender Weise, so wie mit der — auch nicht unberechtigten Annahme, daß Pelagius wohl nur von Anderen geäußerte Meinungen habe zur Besprechung bringen, nicht aber eigne Ansichten vortragen wollen.

Marcellinus, als er die Antwort Augustins durchlas, ward durch die Aeußerung befremdet, daß die vollkommene Heiligung des menschlichen Lebens auf Erden zwar niemals stattfinden werde, dennoch aber, wenn der Mensch nur wolle und Gott seine Hülfe dazu darreiche, möglich sei. Er sprach dieses Bedenken seinem Freunde in einem Briefe aus, und veranlaßte dadurch das Buch „vom Geiste und vom Buchstaben (1).“ Aber jene Aeußerung, in die sich Marcellinus nicht zu finden wußte, wird doch nur anfänglich und schließlich beleuchtet und der hauptsächliche Inhalt ist eine Polemik gegen diejenigen, welche dem menschlichen Willen ohne die innerlich wiedererneuernde Gnade die Kraft zur vollkommenen Heiligung zuschrieben, oder behaupteten, daß der Mensch nur der göttlichen Hülfe bedürfe, um das Rechte zu erkennen, nicht aber, um das Rechte auch zu lieben. Leicht konnte durch Beispiele erwiesen werden, daß Unzähliges, was dem göttlichen Willen möglich sei und gleichwohl niemals geschehe, gedacht werden könne. Indessen mochte eingewandt werden, daß

(1) De spiritu et littera ad Marcellinum liber unus. (Opp. tom. X.)

dergleichen Beispiele auf göttliche Werke bezüglich seien, wogegen die Heiligung doch auch als ein menschliches Werk betrachtet werden müsse. Aber — bemerkt Augustinus — doch keineswegs allein als ein menschliches Werk, sondern zugleich auch als ein göttliches Werk, und er wiederholt hiermit das schon in der vorhergehenden Schrift Angedeutete, daß die allerdings für den Menschen vorhandene Möglichkeit, mit Hülfe Gottes die vollkommene Heiligung zu erreichen, doch in so fern niemals zur Wirklichkeit werde, als es der Wille Gottes nicht sei, dem Menschen während des irdischen Lebens die Hülfe zur vollkommenen Erreichung der Heiligung darzubieten. Indessen möge dies dahin gestellt bleiben, wenn nur festgehalten werde, daß die vollendete Heiligung lediglich nur unter der Bedingung des entsprechenden göttlichen Gnadenbeistandes verwirklicht werden könne. Aber durchaus verwerflich sei die jetzt auftretende Meinung, daß der freie menschliche Wille zur Erfüllung des göttlichen Willens selbstgenugsam sei. Und weil denn doch selbst auf einem solchen Standpunkte die Behauptung nicht gewagt werde, daß der Mensch keiner Hülfe von Gott bedürfe, um gemäß dem göttlichen Wohlgefallen zu wandeln, so werde die göttliche Hülfe einerseits darin erblickt, daß Gott dem Menschen die Willensfreiheit anerschaffen habe, und andererseits darin, daß der Mensch über das zu einem gottwohlgefälligen Wandel Gehörige von Gott belehrt worden sei; — Ansichten, welche Augustinus nicht allein als von Cölestius verbreitete Ansichten kannte, sondern auch noch neulichst in den Schriften des Pelagius gelesen hatte. Diese Ansichten, die überhaupt mit der heiligen Schrift in Widerspruch standen, und besonders gegen die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, oder von „dem tödtenden Buchstaben und dem lebendigmachenden Geiste" den völligsten Widerspruch enthielten, werden von Augustinus mit schlagendster Polemik bekämpft. Seine Schrift „vom Geist und vom Buchstaben" ist ein aus tiefer Schriftforschung und geistiger Anschauung und eigenster Lebenserfahrung geschöpfter Commentar des Paulinischen Dogmas vom Verhältniß des Evangeliums zum

Gesetze. Nachgewiesen wird die Verkehrtheit der Auffassung, daß der Apostel Paulus, wenn er von dem tödtenden Buchstaben des Gesetzes rede, nur das alttestamentliche Ritualgesetz, nicht aber das im alten Testamente verkündigte ewige Sittengesetz im Sinne habe. Geltend gemacht wird die Wahrheit, daß der Mensch, um das Gute zu thun, dasselbe nicht allein erkennen sondern auch lieben müsse, und wie er nicht aus sich selber sondern nur durch die göttliche Offenbarung das Gute zu erkennen vermöge, dasselbe auch nur dann lieben könne, „wenn die Liebe Gottes in das Herz ausgegossen werde, nicht durch den freien Willen, sondern durch die Gabe des heiligen Geistes.“ Mit andern Worten: „der Mensch bedürfe nicht allein Gottes als des Lehrers, sondern auch als des Helfers.“ Dargestellt wird, daß, sofern die Gnade noch nicht verliehen worden sei, das Gesetz den pädagogischen Zweck habe, die Sünde noch sündiger zu machen, und dadurch auf die Mittheilung der Gnade vorzubereiten. Auseinandergesetzt wird im Anschluß an die paulinischen Worte, daß nicht dadurch, daß an der Sünde die sündeüberwindende Gnade verherrlicht werde, ein Beschönigungsgrund für die Sünde entstehe. „Wer,“ sagt Augustinus, „die Heilswohlthat rühmt, erklärt damit nicht, daß die Krankheiten und Wunden heilsam seien. Im Gegentheil werden, jemehr das Heilmittel gelobt wird, um so mehr auch die Krankheiten und Wunden verabscheut werden, von welchen das Heilmittel frei macht. So auch ist der Ruhm der Gnade die Anklage und Verdammung der Sünden.“ Entwickelt wird, daß durch die von der Gnade ausströmende heilige Lebenskraft der Liebe das Gesetz in dem Herzen verinnerlicht, oder durch die Liebe wahrhaft erfüllt werde. Wenngleich das vollendete Ziel der Heiligung jenseits des irdischen Lebens liege. Hervorgehoben wird, daß erst unter der Einwirkung der Gnade der Wille sich wahrhaft frei bewegen, nämlich sich, entfesselt von der Knechtschaft der Sünde, zum Guten hinbewegen könne. „Heben wir denn,“ fragt Augustinus, „durch die Gnade den freien Willen auf? Das sei ferne! im Gegentheil, wir führen durch die Gnade den freien Willen ein.

Denn gleichwie durch den Glauben das Gesetz nicht aufgehoben, sondern bestätigt wird, so wird auch durch die Gnade der freie Wille nicht aufgehoben, sondern bestätigt. Denn auch das Gesetz wird nur von dem freien Willen erfüllt; aber durch das Gesetz kommt die Erkenntniß der Sünde, durch den Glauben kommt die Aneignung der Gnade im Gegensatz gegen die Sünde. Durch die Gnade kommt die Genesung der Seele von der Krankheit der Sünde, durch die Genesung der Seele kommt die Freiheit des Willens, durch den freien Willen kommt die Liebe der Gerechtigkeit, durch die Liebe der Gerechtigkeit kommt die Vollbringung des Gesetzes. Und deshalb, wie durch den Glauben das Gesetz nicht aufgehoben sondern bestätigt wird, weil nämlich der Glaube die Gnade, in welcher das Gesetz erfüllt wird, sich aneignet, wird auch durch die Gnade der freie Wille nicht aufgehoben sondern bestätigt, weil nämlich die Gnade den Willen heilt, und ihn in den Stand setzt, mit Freiheit die Gerechtigkeit zu lieben. Alles dieses, welches auf das Genaueste unter einander zusammenhängt, hat in der heiligen Schrift seinen eigenthümlichen Ausdruck. Das Gesetz spricht: „Du sollst nicht begehren." Der Glaube spricht: „Heile meine Seele, denn ich habe an dir gesündigt." Die Gnade spricht: „Siehe zu, du bist gesund geworden; sündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht etwas Aergeres wiederfahre." Die Genesung spricht: „Herr, mein Gott, da ich schrie zu dir, machtest du mich gesund." Der freie Wille spricht: „Ich will dir freiwillige Opfer thun." Die Liebe der Gerechtigkeit spricht. „Die Ungerechten reden zu mir von Ergötzungen, aber nicht wie dein Gesetz, Herr." Was wagen denn die elenden Menschen sich ihres freien Willens zu rühmen, wenn sie noch nicht befreit sind? oder ihrer eigenen Kraft, wenn sie befreit sind? Sie beachten nicht, daß selbst aus dem Namen des freien Willens die Freiheit hervortönt. „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit." Sie sind nun Knechte der Sünde, was rühmen sie sich denn ihres freien Willens? „Denn von welchem jemand überwunden ist, deß Knecht ist er geworden." Sind sie aber frei geworden, was rühmen sie sich dann, als

wenn sie es nicht empfangen hätten? Oder sind sie auf solche Weise frei, daß sie nicht mehr ihn zum Herrn haben wollen, der gesprochen hat: „ohne mich könnt ihr nichts thun," und „wenn euch der Sohn frei gemacht hat, so seid ihr recht frei?"

Eine besonders eingehende Untersuchung wird der Frage gewidmet, ob der Glaube, als die Potenz zur Aneignung der Gnade, das Werk des menschlichen Willens, oder ebenfalls schon eine Wirkung der göttlichen Gnade sei. Nun war freilich zu sagen, daß der Glaube nur vermittelst jenes dem Menschen anerschaffenen Willensvermögens, gemäß welchem das Gute erwählt oder verschmäht werden könne, in der menschlichen Seele vorhanden sei; daß aber dennoch der Glaube ein Werk der göttlichen Gnade sei, schien theils schon daraus zu erhellen, daß der wahre Glaube die Triebkraft der Liebe in sich trage, und die Liebe den Herzen durch den heiligen Geist eingeflößt werde, theils auch daraus, daß sowohl das Glaubensobject von außen her durch die Botschaft des Evangeliums an die Seele gebracht, als auch in derselben durch innere Erweckungen verinnerlicht werden müsse. Daran schloß sich dann wieder die Frage, warum der Glaube oder die in Liebeskraft zu Christo hinziehende Zustimmung der Seele nicht Allen dargeboten werde. Aber auf diese Frage hatte Augustinus nicht mehr eine erklärende Antwort, sondern nur noch ein vor Gott sich beugendes Bekenntniß; das Bekenntniß jener Schriftworte: „O welch eine Tiefe des Reichthums! wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!" und: „Bei Gott ist keine Ungerechtigkeit." „Wem," sagt Augustinus, „dies nicht genügt, der suche sich weisere Lehrer als ich bin, hüte sich aber, daß er nicht vermessene Lehrer finde."

In dieselbe Zeit mit dem Buche „vom Geist und vom Buchstaben" fällt Augustins Schrift „von der Gnade des neuen Testaments" ([1]). Honoratus nämlich, jener Freund, welchem die Schrift über die Heilsamkeit des Glaubens gewidmet war, hatte um die Beantwortung mehrerer Fragen gebeten. Er war bereits

---

([1]) De gratia novi testamenti liber ad Honoratum. (Opp. tom. II.)

von seinen manichäischen Ansichten zurückgekommen, und hatte sich schon der Kirche angeschlossen, aber die Taufe noch nicht empfangen. Augustinus, da er selbst einst dazu beigetragen hatte, seinen Freund von der Kirche zu entfremden und den Manichäern zuzuführen, mußte sich um so mehr zur Erfüllung der Bitte gedrungen fühlen, als er dadurch hoffen konnte, den Honoratus, dessen frühere Abirrung von der Kirche ihm ein Vorwurf war, nunmehr gänzlich der Kirche zu vereinigen. In seiner Antwort ist die Bezugnahme auf den vorigen, jetzt jedoch überwundenen manichäischen Standpunkt des Honoratus noch erkennbar. Aber nicht mehr manichäische Einwirkungen befürchtete er für seinen Freund, sondern daß auf denselben die pelagianischen Streitfragen einen verwirrenden Eindruck machen könnten; und wie er damals von dieser neuen Lehrstreitigkeit sehr bewegt und mit ihrer Widerlegung beschäftigt war, vereinigt er die ihm vorgelegten Fragen unter den durch die Benennung seiner Erwiederungsschrift bezeichneten gemeinsamen Gesichtspunkt. An den zweiundzwanzigsten Psalm sich anschließend, entwickelte er die Hauptmomente der neutestamentlichen Erfüllung im Verhältniß zur alttestamentlichen Weissagung, und stellte dar, wie auf der Offenbarung Christi der auf das Himmelreich sich beziehende Wandel des Christen aus der innerlichen Lebenskraft der von der Mittheilung des heiligen Geistes entströmenden Liebe und in der Hoffnung der vollkommenen Güter sich auferbaue. In dieser Entwickelung und Darstellung fand, unter Hindeutung auf den Pelagianismus, das Gesetz und das Evangelium, der gebietende göttliche Wille und die versöhnende göttliche Gnade, der sich selbst überlassene Mensch und der von dem heiligen Geiste geleitete Mensch, die menschliche Selbstgerechtigkeit und die auf der Gnade beruhende und nur der Gnade sich rühmende menschliche Gerechtigkeit, eine vergleichende Betrachtung.

In den nächstfolgenden Jahren deuten nur wenige Spuren darauf hin, daß Augustinus seine Polemik gegen die Pelagianer fortsetzte, und sogar überhaupt in seiner litterarischen Thätigkeit scheint damals eine Hemmung eingetreten zu sein. Wir bringen

diese Wahrnehmung in Verbindung mit den erschütternden, furchtbaren Begebenheiten, welche sich damals in der afrikanischen Provinz zutrugen, — die heraclianische Empörung und ihre grausame Unterdrückung, und der Tod des Marcellinus, — und mit Augustins Niedergeschlagenheit und seinem damaligen tiefen Widerwillen, sich noch fernerhin mit den in die Wirren der Zeit eingreifenden kirchlichen Streitigkeiten zu befassen. Einstweilen kehren wir jetzt zum Pelagius zurück, den wir verließen, als er sich von Cölestius trennte, um in Palästina einen längeren Aufenthalt zu nehmen. Als im Anfang des vierten Jahrhunderts der große Zeitpunct, in welchem die weltliche Macht des römischen Reichs sich dem Kreuze beugte, eingetreten war, mußte auch, nunmehr befreit von den Befürchtungen der Verhöhnung und der Verfolgung, eine große Lebensströmung der Frömmigkeit hinwallen zu den Stätten, die durch die Fußstapfen des Sohnes Gottes und durch die Thatsachen der Erlösung geheiligt waren. Die Gräber der Märtyrer wurden von verehrender und dankbarer Liebe geschmückt, aber das Grab des Märtyrers der Märtyrer und zugleich das Denkmal der Auferstehung lag verschüttet und überbaut von einem Tempel, in welchem die Mysterien des Venuscultus ausgeübt wurden. Constantin erkannte es als eine seiner Frömmigkeit obliegende Aufgabe, die dem christlichen Glauben heiligste Stätte von der Verunehrung zu reinigen und mit köstlichen Bauwerken zu zieren. Nach seinem Wunsche sollte Alles, was Baukunst in Verbindung mit Reichthum leisten konnte, aufgeboten werden, um dort Heiligthümer darzustellen, die jedes sonstige Denkmal christlicher Kunst überragten. Demgemäß wurde das heilige Grab mit köstlichen Säulen und jeglicher Pracht geschmückt, und die mächtige und bewunderte Basilika errichtet, mit den reichen Portalen und Säulengängen ihres Vorhofes, und mit ihrer durch zwölf erhabene, mit silbernen Capitälern versehene, Säulen — Sinnbilder der zwölf Apostel — getragenen Kuppel und ihrer inwendig vergoldeten Bedachung, deren lichter Glanz, mit der Marmormosaikbekleidung der Wände und des Fußbodens vereinigt, das Innere der Basilika mit Strahlen füllte. Zur

Einweihungsfeier des herrlichen Baues versammelten sich viele Bischöfe, besonders der orientalischen Kirche, und strömten Pilger aus allen Theilen des Reichs herbei. Gleichsam unter der Beschirmung dieses erhabenen Heiligthums, gegenüber der Stätte des alten Jerusalems, baute das neue Jerusalem sich an, dessen Anblick den freudig erhobenen Herzen der Christen wohl den Gedanken zuführen mochte, daß jetzt die Verheißung der Propheten von der Herrlichkeit des neuen Jerusalem erfüllt werde. Der Kirche des heiligen Grabes schlossen sich an den Stätten der Geburt und der Himmelfahrt Christi würdig die Basiliken an, welche dort von Helena, der Mutter des Kaisers, auf ihrer Wallfahrtsreise durch Palästina gestiftet wurden (¹). Der Bischofssitz zu Jerusalem strahlte in höchsten kirchlichen Ehren. Denn wenn auch das Bisthum keinen großen Sprengel umfaßte, und in damaliger Zeit noch nicht einmal mit Metropolitanrechten ausgestattet war, so schöpfte doch aus der geschichtlichen Bedeutung, die im vierten Jahrhundert mit neuer Macht und Gluth der Begeisterung erfaßt wurde, der dortige Bischofssitz den erhabensten Glanz, und die Kirche zu Jerusalem hatte in einem historisch unveräußerlichen Sinne den Anspruch, als die Metropole der Christenheit angesehen zu werden (²). Der Glanz des Bischofs von Jerusalem wurde erhöht durch die ausgezeichneten Fremden, welche theils vorübergehend auf Pilgerreisen jene geheiligten Gegenden besuchten, theils sich dauernd dort niederließen; und wenn es einerseits der Sehnsuchtszug der Frömmigkeit war, welcher die Pilgernden zu ihrem Wege antrieb, so kam namentlich in Betreff des Abendlandes auch noch dieses hinzu, daß durch die mit den Völkerfluthungen zusammenhängenden Kriegsstürme und Zerrüttungen, durch die Vorzeichen von dem Untergange des

---

(¹) Eusebius de vita Constantini.

(²) Der Metropolit von Palästina war damals der Bischof von Cäsarea. Erst auf dem chalcedonischen Concil erlangte der Bischof von Jerusalem die Anerkennung eines Patriarchalgebiets. Zu vergl. die Abhandlung von Piper: „Rom, die ewige Stadt"; im Evang. Kalender für 1864.

abendländischen Reichs, in vielen Gemüthern das Verlangen nach einem Asyl im heiligen Lande erwachte, sei es um daselbst entweder auf das Ende aller irdischen Dinge und auf die Wiederkunft des Herrn zu harren, oder sonst doch das Ende des eignen irdischen Lebens zu erwarten. Fabiola, Basilius von Cäsarea, Alypius, Albina und die jüngere Melania nnd Pinianus wallfahrten zu den heiligen Stätten; Paula und die ältere Melania hatten Rom verlassen, um zu Bethlehem und Jerusalem eine neue Heimath zu suchen, und dort unter der geistlichen Leitung des Hieronymus und Rufinus den frommen Uebungen des Klosterlebens obzuliegen und den Pilgern zu dienen.

Hieronymus und Rufinus von Aquileja waren befreundet und besaßen einen gemeinsamen Freund an dem Bischof Johannes, der damals den Stuhl des heiligen Jacobus zu Jerusalem inne hatte. Hieronymus und Rufinus hatten schon in jugendlichen Jahren ihr Freundschaftsbündniß geschlossen. Durch das gemeinsame Interesse litterarischer Studien vereinigt, hatten sie, wie Hieronymus später gegen seinen Freund äußerte, mit einander gefehlt und mit einander zur Weisheit aufgestrebt (1). Beide auch wurden sie von dem in jener Zeit verbreiteten Sehnsuchtszuge nach ascetischem Leben ergriffen. Während Hieronymus in einer Einöde Syriens sich in der Weltentsagung der Eremiten übte, besuchte Rufinus die Mönche und Einsiedler Egyptens. Wegen dieser Lebensrichtung ihn beglückwünschend, und das innige Verlangen nach Wiedervereinigung ausdrückend, schrieb damals Hieronymus: „wenn meine geschwächte Gesundheit mich nicht hinderte, so würden weder die Gluthen des Sommers noch die Gefahren des Meeres mich abhalten, zu dir zu eilen. Glaube mir, nicht schaut so sehnlich der von Stürmen umhergeschleuderte Seefahrer nach dem Hafen aus, nicht hofft so sehnlich das dürstende Gefilde auf den Regen, nicht wartet so sehnlich die geängstigte Mutter am Abhang des Gestades auf die Heimkehr ihres Sohnes. Seitdem ich, den ein solches Band

(1) Hieronymus de laude Bonosi.

der Liebe mit dir vereinigt, von dir getrennt bin, schwebt über mir ein düstrer Regenhimmel."

Diese Sehnsucht sollte befriedigt werden. Denn als in der Folgezeit Hieronymus seinen Aufenthalt in Bethlehem genommen hatte, verweilte Rufinus zu Jerusalem. Des Hieronymus Ruhm strahlte als eines Sterns erster Größe in der Kirche, aber auch des Rufinus Name war ein gefeierter Name (1). Zu den gemeinsamen geistigen Interessen der beiden Freunde gehörte auch ihre Sympathie für den größten Kirchenlehrer der vornicänischen Kirche. Die außerordentliche Erscheinung des Origenes hatte in der orientalischen Kirche, anziehend und abstoßend, den bedeutendsten Einfluß geäußert. Sein universeller Geist, auf allen Gebieten der Erkenntniß sammelnd, aber von inniger Hingebung an das Evangelium geleitet, hatte zu einer Zeit, als das Heidenthum nicht allein mit äußerer Gewalt sondern auch mit geistigen Waffen gegen das Christenthum kämpfte, und die Secten in ihre dem Christenthum widerstrebenden Anschauungen christliche Elemente hineinzubilden suchten, ein apologetisches Glaubens- und Lehrsystem gestaltet, in welchem freilich, bei vielem Fruchtbringenden, auch viel Anormales enthalten war. Schon bei seinen Lebzeiten wurde er verketzert; doch starb er in der Kirchengemeinschaft, um sein Haupt schlang sich der Siegeskranz des Bekenners, und die Heroen der kirchlichen Wissenschaft schöpften mit Verehrung aus der Fundgrube seiner Schriften, ungeachtet von häretischen Richtungen, namentlich von dem Arianismus, Anknüpfungspuncte bei ihm gefunden werden konnten. Sie unterschieden das Wesentlichere von dem Unwesentlicheren. Oder auch sie empfanden es, daß die begriffliche Erkenntniß oft nur schwer und mangelhaft aus der Tiefe des christlichen Gefühls herausgearbeitet werde. Die Metempsychose, die Präexistenz der Seelen, in den Gestirnen die Immanenz dienender himmlischer Geister, die aber von den leiblichen Banden und dem Dienst des vergänglichen Wesens frei zu werden sich sehnten, der ewige

(1) Augustini ep. 72.

Wechsel der von Gott abfallenden und bis zu den tiefsten Abgründen hinabsinkenden, und dann wieder wie auf den Stufen einer Himmelsleiter zu Gott emporsteigenden Seelen, begleitet von entsprechenden Welt-Entwickelungen und Wandlungen, das in das Wesen Gottes sich auflösende und wiederum von dem Wesen Gottes sich trennende endliche Leben, die in ewigen Kreisbewegungen sich an einander anreihenden Weltbildungen und Welterlösungen; diese Anschauungen oder Andeutungen des Origenes wurden von den Kirchenlehrern, die in Verehrung und Bewunderung aus seinen Schriften schöpften, mit Schonung und Vorsicht übergangen. In diesem Sinne beschäftigte auch Hieronymus sich viel mit den Schriften des großen Alexandriners, benutzte häufig dessen Commentare, und suchte, manche Homilien des Origenes in die lateinische Sprache übertragend, dazu mitzuwirken, daß der geistige Erblaß desselben auch in der abendländischen Kirche verwerthet werde. Rufinus und Johannes stimmten in der Würdigung des Origenes mit Hieronymus überein.

Aber andrerseits hatte sich auch die Abneigung gegen den Origenes in der Kirche fortgesetzt. Bei denen, welche an der Einfachheit des Glaubens gemäß der Richtschnur des Wortes Gottes festhalten wollten, und die Uebertragung von Ideen griechischer Philosophie auf die göttliche Offenbarung mit Mißstimmung betrachteten, war Widerwille vorhanden gegen einen Mann, welcher freilich unter dem Einflusse solcher Ideen von jenem Glaubensstandpunkte und der Einfachheit der Auslegung sich entfernt hatte; und wer auf dem Standpunkte des seit der Zeit des Origenes so viel bestimmter ausgeprägten kirchlichen Lehrbegriffs weder die Zeiten unterscheiden, noch das Verhältniß von Geist und begrifflicher Auffassung erwägen wollte oder konnte, stand allerdings im Gegensatz zu einem Kirchenlehrer der Vergangenheit, dessen Schriften so manche Abweichungen von der spätern Orthodoxie enthielten, und auf die Ausbildung späterer Heterodoxie eingewirkt hatten. Die Bewegungen gegen die Verehrer des Origenes verbreiteten sich nach Palästina.

Die vermittelnde, bedingt anerkennende und bedingt tadelnde Richtung wurde verworfen. Entweder mit der Kirchenlehre gegen Origenes, oder mit Origenes gegen die Kirchenlehre; — diese Forderung wurde von den Antiorigenisten mit Ungestüm erhoben. Johannes und Rufinus wollten sich nicht fügen, aber Hieronymus gab nach. Darüber Gereiztheit und einwurzelnde Erbitterung zwischen den vorher Befreundeten. Zu denen, welche auf Hieronymus einen bestimmenden Einfluß ausübten, gehörte vornämlich der Metropolit von Cypern, der Bischof Epiphanius zu Salamis, der, wenn auch seinen geistigen Auffassungen Einseitigkeit und Beschränktheit anhaftete, doch von makelloser Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit war, der Papias des vierten Jahrhunderts, wegen seines hohen Alters und seiner ehrwürdigen Erscheinung, die noch an die älteste Kirche gemahnte, wohl als ein Vater der Bischöfe zu bezeichnen ([1]).

Epiphanius eilte nach Jerusalem, um persönlich dem Umsichgreifen origenistischer Lehre entgegenzuwirken. Bei innerlicher Abneigung empfing Johannes ihn mit äußerlicher Ehrerbietung, das Volk mit Enthusiasmus. Als er, von Johannes begleitet, sich von der Stätte des heiligen Grabes zu der Stätte begab, wo das Kreuz des Herrn gestanden haben sollte, stürzte sich ihm das Volk entgegen, sein Gewand zu berühren und seine Füße zu küssen. Mütter hoben ihre Kinder zu ihm empor, daß er sie segne. Ein bittres Gefühl ging durch die Seele des Bischofs von Jerusalem. „Du scheinst mir," sagte er, „dich absichtlich so lange auf unserm Wege aufzuhalten." Für die Vorstellungen, des Origenes Lehren zu verdammen, hatte er so wenig als Rufinus ein Ohr. Selbst eine fußfällige Bitte des Greises blieb ohne Erfolg. Traurigen Sinnes, denn er betrachtete den Origenes als den Vater des Arianismus und den Urheber mancher andern Ketzereien, verließ Epiphanius Jerusalem, und schüttete

---

([1]) Hieronymus in seinem Schreiben ad Pammachium adversus errores Joannis Hierysolym. nennt den Epiphanius: patrem paene omnium episcoporum et antiquae reliquias sanctitatis.

bei Hieronymus und dessen Genossen zu Bethlehem, wo er Theilnahme und Verständniß für seine Klagen fand, sein bekümmertes Herz aus (1). Indessen wurde doch wieder eine Annäherung zwischen Hieronymus und seinen einstmaligen Freunden angebahnt. Zwischen ihm und Rufinus kam sogar eine feierliche Aussöhnung in der Grabeskirche zu Stande. Als aber Rufinus unbesonnener Weise gerade dasjenige Werk des Origenes, welches besonders anstößig war, das Werk „von den Principien" ins Lateinische übersetzt und sich in der Vorrede auf des Hieronymus Begeisterung für den Origenes bezogen hatte, und von Rom aus, wo schon früh ein Gegensatz gegen den Origenes bestanden hatte, an Hieronymus die Aufforderung kam, sich von dem Verdacht des Origenismus und des Einverständnisses mit Rufinus zu reinigen, entbrannte der Streit aufs neue. Rufinus mochte arglos, obgleich unüberlegt, auf Hieronymus hingewiesen haben. Dieser aber argwöhnte die Absicht, daß Menschen, welche in eine häretische Richtung gekommen seien, ihn zum mitverantwortlichen Genossen ihrer Verirrung machen wollten, „als ob dadurch, daß sie an ihm ein Malzeichen bemerklich machten, das Fell des Pardels seine Flecken verliere, oder die Haut des Aethiopiers weiß werde." Jene Freunde, die so sehr ihn liebten, daß sie ohne ihn nicht Häretiker sein könnten, hätten ihn in die schlimme Lage versetzt, daß er entweder schweigen, und dann als Mitschuldiger, oder reden, und dann als Feind erscheinen müsse; aber er wolle reden, und lieber den Groll seiner Widersacher, als den Vorwurf der Lästerung tragen; und wenn kein Mittelweg gelassen werde, so wolle er lieber mit der frommen Einfalt gehen, als mit den gelehrten Schwätzern (2). Um dieselbe Zeit wurden auch in Egypten die origenistischen Streitigkeiten von neuem angefacht und verbreitet. Sogar der Sturz des Chrysostomus stand mit ihnen im Zusammenhang. Zwischen Hieronymus aber und Rufinus kam es zu heftigen Schmäh=

(1) Epiphanii epist. ad Joannem Hierosolym.
(2) Hieronymus ad Pammachium et Oceanum.

schriften, durch welche sie nicht allein sich selbst das Leben verbitterten, sondern auch den Unwillen ernster und besonnener Gemüther erregten. „Ach," ruft Augustinus aus, „daß ich nicht einmal mit euch zusammen sein kann! Ich würde mich dann vor euch niederwerfen, und so innig, als ich euch liebe, euch bitten, einen jeden von euch um seiner selbst willen, und den einen um des andern willen, und euch Beide um der Anderen willen, und besonders um der Schwachen willen, für welche Christus gestorben ist, und welchen ihr zu ihrer großen Gefahr ein solches Schauspiel darstellt, daß ihr doch davon ablassen möchtet solche Schriften gegen einander zu schleudern, die ihr dereinst, wenn ihr wieder versöhnt seid, nicht mehr vernichten könnt, und die zu lesen ihr euch dann scheuen müßt, um nicht aufs neue zum Kampfe aufgereizt zu werden (¹)." Aber eine Aussöhnung erfolgte jetzt nicht mehr. Auf beiden Männern lastete der unrühmliche Streit, doch wohl am schwersten auf Rufinus. Denn in der Waffe des schneidenden Sarkasmus, die Hieronymus wie kaum ein anderer zu führen wußte, war Rufinus ihm nicht gewachsen. Außerdem ward er von der kirchlichen Excommunication bedroht. Der römische Bischof Anastasius ward bewogen, ihn, während er zu Aquileja sich aufhielt, zur Verantwortung vorzufordern (²). Rufinus entschuldigte sich mit seiner schwachen Gesundheit; ein Grund über welchen Hieronymus spottet. Als ob ein so vielgereister Mann nicht auf der bequemen flaminischen Straße von Aquileja nach Rom hätte gelangen können! Doch mag der nach nicht langer Zeit eintretende Tod des Rufinus darauf hinweisen, daß jene Entschuldigung mehr als ein Vorwand war. Indessen faßte Anastasius die ablehnende Antwort als eine Weigerung auf, und da auch eine Apologie, die Rufinus nach Rom gesandt hatte, nicht befriedigte, excommunicirte er ihn, und forderte die Bischöfe von

(¹) ep. 73.

(²) Anastasii epist. ad Joannem Hierosolym. in Augustini Opp. tom. XII.

Mailand und Aquileja zu dem gleichen Schritte auf. Umsonst suchte Johannes sich seines Freundes gegen Anastasius anzunehmen. Aber das Edict des römischen Bischofs hatte doch für Rufinus nicht so schwere Folgen, oder es wurden dieselben bald wieder gemildert und verwischt. Spuren deuten darauf hin, daß Rufinus gegen Ende seines Lebens zu Rom unangefochten, und geehrt bei den vornehmsten römischen Familien, sich aufhielt, und als er starb, hinterließ er das geachtete Andenken eines frommen Wandels und der Verdienste, die er durch eigne kirchenhistorische, dogmatische und ascetische Schriften, sowie durch Uebersetzungen griechischer Kirchenlehrer, sich um die kirchliche Litteratur erworben hatte (1). Leider erstarb bei Hieronymus der Groll gegen Rufinus selbst nicht mit dem Tode desselben, und eben so wenig wurde Hieronymus im Fortgange der Zeit gegen die Origenisten milder gestimmt. Er, der einst, als er dem römischen Bischofe die Uebersetzung zweier Homilien des Origenes über das Hohelied zusandte, in der Zuschrift gesagt hatte: „Origenes hat in seinen übrigen Schriften alle übrigen Schriftsteller übertroffen, bei dem Hohenliede hat er sich selbst übertroffen," — sprach sich späterhin in den stärksten Ausdrücken über „das teuflische Gift der verruchten origenistischen Häresie" aus (2).

Pelagius trat in Palästina anfangs in freundschaftliche Beziehungen zu Hieronymus, oder erneuerte frühere freundschaftliche Beziehungen (3). Aber gemäß dem, was wir so eben dargestellt haben, war sein nahes Verhältniß zu dem Bischofe von Jerusalem dem Fortbestande seiner Freundschaft mit Hieronymus nicht förderlich. Leicht konnte durch persönliche Gereiztheit der Antrieb zur Polemik, der ohnehin durch den Unterschied der verschiedenen dogmatischen Standpunkte gegeben war, verstärkt

(1) Lausiaca und Gennadii catalogus illustrium virorum.
(2) Hieronymus ad Theophilum.
(3) Hieronymi praefatio libri 4 in Jeremiam.

werden [1]. Denn Hieronymus war von dem pelagianischen System weit entfernt. Er stimmte nicht durchweg mit den Augustin'schen Ansichten überein, hatte auch nicht so, wie Augustinus, das Streben nach tiefer dialektischer Forschung und Vermittelung; aber in den Lehren von der Sünde und von der Gnade, von der Verderbtheit der menschlichen Natur und von dem alleinigen Heil in Christo, war er mit Augustinus eins. So bedurfte es denn nur der Veranlassungen, um ihn zum Kampfe gegen Pelagius und die Pelagianer herauszufordern. Und solche Veranlassungen kamen.

Im Jahr 413 wurden die für das Mönchsthum begeisterten großen Kirchenlehrer des Abendlandes freudig durch die Kunde überrascht, daß die erlauchte Tochter des anicischen Hauses sich dem jungfräulichen Leben geweiht habe. Keine Familie des römischen Patriciats war damals an Ehren und Reichthum glänzender, als die anicische. Und nun Demetrias, die Enkelin jenes Präfekten Probus in Rom, dessen Macht und Reichthum zwei persische Fürsten zu sehen wünschten, Demetrias, die Tochter jenes Olybrius, der schon als Jüngling mit der Würde eines römischen Consuls bekleidet ward, hatte dem weltlichen Glanze entsagt, um als Nonne zu leben [2]. Ein frommer Sinn war schon längst in jener edlen Familie einheimisch gewesen. Erschütternde Ereignisse trugen darnach dazu bei, daß die von Kindheit an bei der Jungfrau genährte Frömmigkeit eine ascetische Richtung nahm. Demetrias durchlebte die Schrecknisse der Eroberung Rom durch die Gothen. Sie sah sich den Händen der Barbaren preisgegeben, sie sah den Palast ihrer Ahnen in Rom verwüstet. Der plötzliche Tod ihres Vaters erfüllte ihr Gemüth mit Traurigkeit. Flüchtig dann mit ihrer ehrwürdigen Großmutter Proba und mit ihrer Mutter Juliana erblickte sie noch von dem Schiffe, als sie zu den sich entfernenden Küsten

---

(1) Hieronymi praefatio libri 1 in Jeremiam.

(2) Paulini vita S. Ambrosii. Claudiani panegyris in Probini et Olybrii consulatum.

Italiens zurückschaute, die Spuren der Verheerung, welche über ihr Heimathsland gekommen war [1]. Wohl konnte unter solchen Eindrücken von der Hinfälligkeit des menschlichen Lebens und der Vergänglichkeit des irdischen Glanzes ein jungfräuliches und schon von dem Sehnsuchtszuge nach dem Himmel bewegtes Gemüth von dem Gedanken ergriffen werden, hinfort nichts mehr von dem irdischen Glück zu erwarten, sondern unter der Verzichtleistung auf irdisches Glück sich desto mehr in den Frieden hineinzuleben, der nicht von dieser Welt ist. Die edlen Flüchtlinge landeten in Afrika. Schon früher hatten sie mit Augustinus und Alypius im Briefwechsel gestanden, jetzt schloß die persönliche Bekanntschaft sich an. Auf Demetrias machten die Worte der beiden Bischöfe einen tiefen Eindruck. Während ihre Vermählung vorbereitet wurde, reifte bei ihr der Entschluß, den sie jetzt auch ihrer Mutter und Großmutter kundgab, der Welt zu entsagen und dem Kloster sich zu weihen. Proba und Juliana waren zwischen verschiedenen Empfindungen getheilt, aber der Wunsch der Jungfrau und die Ehrfurcht vor dem Klosterleben siegten. Demetrias ward Nonne. Schnell und weit verbreitete sich die Kunde dieses Ereignisses, das von Demetrias gegebene Beispiel ward vielfach nachgeahmt, die ascetische Richtung gewann unter den römischen Jungfrauen einen neuen Aufschwung, Beglückwünschungsschreiben liefen ein, begleitet von Winken und Belehrungen, mit welchen die erprobten Führer auf dem Felde der Ascetik die zarte Jungfrau in die Aufgabe ihres neuen Berufes hineinzuleiten suchten.

Augustinus hatte sich zunächst darauf beschränkt, in einem kurzen Glückwunschschreiben seine Freude über die ihm mitgetheilte Nachricht auszusprechen [2]. Nicht so Pelagius. Auch ihm, der während seines Aufenthalts in Rom dem anicischen Hause

---

[1] Ueber das Anicische Haus und seine damaligen Schicksale besonders zu vergleichen: Claudiani panegyris etc. und Hieronymus ad Demetriadem de virginitate servanda.

[2] ep. 150.

nahe getreten war, hatte Juliana das Gelübde ihrer Tochter angezeigt und ihn gebeten, die Demetrias für ihre neue Lebensrichtung mit seinen Anweisungen zu versehen. Pelagius genügte dem Wunsche durch ein Schreiben, welches, nach Inhalt und Form mit der größten Sorgfalt ausgearbeitet, zu der Vermuthung veranlaßte, daß es nicht ohne fremde Beihülfe zu Stande gebracht sei ([1]). In diesem Schreiben werden sehr treffliche Winke gegeben, aber ganz im Zusammenhang mit den dogmatischen Ansichten des Pelagianismus. Von der erhabenen Würde und der Willensfreiheit der menschlichen Natur wird ausgegangen. Die Lehre, daß in dem gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur der menschliche Wille verderbt und zur Erstrebung vollkommener Heiligung unzureichend sei, wird als ein verderblicher, jedem ernsten Aufstreben zur Heiligung entgegenwirkender Wahn bezeichnet. Nicht allein aus den Schriften des alten Testaments, sondern auch aus dem Heidenthum werden Beispiele angeführt zu dem Nachweis, daß schon vor der Erscheinung Christi ein frommes tugendhaftes Leben habe verwirklicht werden können. Um wie viel mehr könne dies jetzt geschehen, da Gott durch die Sendung seines Sohnes das hellste Licht der Erkenntniß dargeboten habe. Denn wesentlich auf Erkenntniß komme es an. Durch Erkenntniß des Guten werde der Wille zur Erstrebung des Guten angeregt und erweckt. Durchaus aber sei es zu wünschen, daß von früh an der Wille durch eine solche Erkenntniß seine Richtung empfange, damit die ganze unverdorbene und natürliche Biegsamkeit des menschlichen Herzens benutzt werde, und nicht die Sünde einwurzele und durch Gewohnheit der Sünde der Wille sich verhärte. Die Anweisungen, welche an diese Entwickelung angeschlossen wurden, zeugten von einer ernsten und umsichtigen sittlichen Lebensauffassung. Indem Pelagius die Erhabenheit des jungfräulichen Gelübdes preist, warnt er zu-

---

([1]) Abgedruckt in dem Appendix zu tom. II der Werke Augustins. Als Gehülfe des Pelagius bei dessen litterarischen Arbeiten wird insonders auch der Diaconus Annianus von Celeda genannt.

gleich vor Ueberschätzung desselben im Verhältniß zu den allgemeinen ethischen Geboten. Wer zu jener hohen Stufe der Frömmigkeit, die wohl auf einer göttlichen Anmahnung nicht aber auf einem göttlichen Befehl beruhe, emporstreben wolle, müsse erwägen, daß er durch einen solchen Entschluß die Forderungen des gesammten göttlichen Gesetzes nicht allein zu erfüllen, sondern sogar noch zu übersteigen sich anheischig mache, und nicht wähnen, daß ihm die Uebernahme eines von Gott nicht befohlenen Gelübdes bei Uebertretung der göttlichen Gebote zu Gute komme. „Der Wille Gottes," sagt Pelagius, „wird von denen verleugnet, welche das Gut unverbrüchlicher Jungfrauschaft nicht mit der Gerechtigkeit, sondern anstatt der Gerechtigkeit darbringen wollen, durch den Lohn ihres Gelübdes ihre Sündenschuld zu tilgen vermeinen und den unverschämten Wahn hegen, daß sie, die sich durch Uebertretung der Gebote den Eingang zum Himmel verschlossen haben, im Himmelreiche den Uebrigen vorangehn werden." Bei der Auffassung der Sünde wird die innerliche Willenssünde nicht außer Acht gelassen, aber doch in so fern bewegt sich der Begriff der Sünde auf der Oberfläche, als nicht allein den über die Seele wie unwillkürlich hinstreichenden bösen Gedanken, sondern überhaupt auch dem unter den Versuchungen der Sünde kämpfenden und nur noch nicht unterliegenden Willen keine Schuld beigemessen wird. Den Weg zu dem erhabenen Ziel, welches Demetrias zu erstreben hatte, sucht dann Pelagius vorzuzeichnen. Besonders wird wieder das Selbstgefühl der Jungfrau in Anspruch genommen. Hölle, Erde und Himmel umgeben sie mit ihren Blicken. Der Teufel wird ihr desto erbitterter nachstellen, je höher durch ihr verdienstliches Gelübde ihr Werth gestiegen ist; aber andrerseits sind die Mutter und Großmutter erwartungsvoll, daß sie durch ihr gottgeweihtes Leben dem ruhmreichen anicischen Geschlechte eine allen bisherigen Glanz übertreffende Zierde hinzufügen werde; ja die gesammte römische Welt blickt mit gespannter Erwartung hin auf die Jungfrau. „Doch," fügt Pelagius hinzu, „warum weise ich dich hin auf Menschen, und gehe von den Erwartungen der Menschen aus,

um dich zu ermahnen? Gott selbst, der Allwaltende und der Herr mit dem ganzen Heer der Engel blickt herab auf deinen Kampf, bereitet dir die Krone des ewigen Lebens, und macht den himmlischen Lohn dir zum Förderungsmittel deines Sieges." An die irdische Nichtigkeit und himmlische Vergeltung soll Demetrias gedenken. Pelagius erinnert sie an die unlängst von ihr durchlebten Schrecknisse, an das Entsetzen, welches bei dem Kriegsgeschrei der Gothen und dem Erdröhnen der gothischen Kriegshörner über Rom gekommen sei. Wie denn, wenn erst bei dem furchtbaren Schall der himmlischen Posaune und der Stimme des Erzengels heulen würden als Geschlechter der Erde? „Du aber, deren Sinnen Tag und Nacht nach der Ankunft Christi ist, du, die du nach deinem reinen Herzen die Gegenwart des Herrn wünschest und auf das Ende der Welt, als auf die gewisse Zeit deines Lohnes harrst, wirst dann nicht Furcht, sondern Wonne vom Himmel herab empfangen. Denn alsdann wirst du in den Chören der Heiligen und begleitet von heiligen Jungfrauen hinfliegen zu dem Bräutigam und sprechen: „ich habe gefunden den meine Seele liebt." Keine Mühsal darf zu schwer, keine Zeit zu lang erscheinen, wenn es sich um die Erwerbung ewiger Herrlichkeit handelt!" Mit diesen Worten schloß Pelagius seinen Brief, in welchem viel Treffliches einen Ausdruck gefunden hatte; was aber in dem Briefe keinen Ausdruck gefunden hatte, war das Bewußtsein der erlösungsbedürftigen menschlichen Schwachheit und der Glaube an die erlösende göttliche Gnade. Diejenigen Lehren, welche Augustinus als die Fundamentallehren des christlichen Glaubens und der christlichen Kirchezu bezeichnen pflegte, hatten in dem Briefe keinen Ausdruck gefunden.

Wohl mußte daher Augustinus, nachdem er diesen Brief des Pelagius gelesen hatte, sich zu einem warnenden Worte gedrungen fühlen. Gemeinschaftlich mit Alypius schrieb er an Juliana, die er schon in einem frühern Schreiben, welches nicht mehr vorhanden ist, vor den Pelagianern gewarnt hatte. Julianas Antwort hatte ihn nicht völlig befriedigt. Zwar war ihm die Versicherung geworden, daß in allen Stücken das anicische Haus an der Orthodoxie

festhalte, und sich selbst vor geringen Abweichungen von der Kirchenlehre hüte. Aber waren etwa auch die pelagianischen Irrthümer zu den geringen Abweichungen von der Kirchenlehre gerechnet? Der Brief, den Pelagius auf Julianas Bitte an Demetrias geschrieben hatte, konnte zu einer solchen Frage veranlassen, und das Verhältniß, in welchem Augustinus und Alypius zu der von Demetrias gewählten Lebensrichtung standen, gab ihnen ein Recht, auf die heterodoxe Tendenz jenes Briefes warnend aufmerksam zu machen, und auf Grund der unzweideutigsten Stellen des göttlichen Wortes hervorzuheben, daß jedes Aufstreben zur Heiligung auf das göttliche Erbarmen zurückgeführt werden müsse, und daß der Mensch, damit er das Heil ergreife, nicht allein der den Verstand erleuchtenden, sondern auch der den Willen umbildenden und mit heiliger Liebeskraft stärkenden Offenbarung Gottes bedürfe. Wenn dieses nicht anerkannt werde, so werde die Gnade Gottes verleugnet. „Wir vermögen," sagen die beiden Bischöfe, „es nicht genugsam auszusprechen, wie gern wir in jenen Schriften, die wegen ihres Scharfsinns und ihrer Beredsamkeit von vielen gelesen werden, ein offenes Bekenntniß der Gnade zu finden wünschten; aber bis jetzt haben wir in ihnen hiervon noch nichts gefunden (1)."

Früher als dieser Brief, aber vielleicht später als der Brief des Pelagius, ist ein Brief des Hieronymus auf Probas und Julianens Bitte ebenfalls zur Unterweisung der Demetrias geschrieben (2). In dieser Schrift ist, wenn auch etwa nicht gegen den Brief des Pelagius, doch gegen die Pelagianer eine polemische Beziehung enthalten. Hieronymus warnt Demetrias vor der wieder auflebenden origenistischen Häresie. Auch in sonstigen Aeußerungen bringt er die Pelagianer mit den Origenisten und mit Origenes in Verbindung, und freilich hatte auch schon Cölestius auf der Synode zu Carthago sich auf Rufinus berufen. Ob indessen die Lehren des Origenes irgendwie als eine

(1) ep. 188.
(2) Hieronymus ad Demetriadem de servanda virginitate.

Quelle der pelagianischen Ansichten zu betrachten seien, kann nicht ermittelt werden. Wenn jedoch nach der innern Zusammengehörigkeit der beiden Systeme gefragt wird, so zeigt sich, abgesehen von denjenigen Lehren des Origenes, die im Anfange des fünften Jahrhunderts schon als antiquirt zu betrachten sind, zwar einerseits eine theilweise Uebereinstimmung, aber auch andrerseits eine große Verschiedenheit. Bei der Polemik gegen die Erbsünde und für die Willensfreiheit konnte sich Pelagius auf Origenes berufen, nicht aber bei der Lehre von der Unverderbtheit der menschlichen Natur und von der Gnade. So sehr ist hier Origenes von Pelagius entfernt, daß zum Beispiel eine Stelle, welche Hieronymus in seinem Schreiben an den Avitus anführt, gänzlich mit einem bei Augustinus oft vorkommenden Gedanken übereinstimmt; nämlich die Worte des Origenes: „Gott hat die Seelen in Streit und Kampf kommen lassen, damit sie erkennen sollten, daß der Sieg ihnen nicht durch eigne Kraft, sondern durch die Gnade Gottes zu Theil werde". Aber auf eine unparteiische Vergleichung ging Hieronymus nicht ein. Außerdem war ihm die Insinuation geläufig, daß die Häretiker, oder diejenigen, welche er als Häretiker ansah, nur theilweise sich enthüllten, einen andern Theil ihrer Meinungen für einen esoterischen Kreis aufsparend.

In dem Schreiben an die Demetrias weist Hieronymus doch nur leicht andeutend auf die Pelagianer hin, dagegen enthält sein Brief an den Ctesiphon eine herausfordernde Polemik. Der pelagianischen Lehre von der natürlichen Unverdorbenheit und Freiheit des menschlichen Willens, der außer dem Licht der Erkenntniß keiner Hülfe von Gott benöthigt sei, setzt er aus einer Reihe von Schriftstellen die Lehre entgegen, daß der menschliche Wille verderbt sei, und in seiner Sündhaftigkeit stets der göttlichen Heilsgnade bedürfe. Der freie Wille dürfe nicht verleugnet, aber eben so wenig das menschliche Verderben verkannt und die göttliche Barmherzigkeit herabgesetzt werden. Angedeutet wird dabei die Anschauung, daß auch, abgesehen von der Sünde, der menschliche Wille stets der Kräftigung durch den göttlichen

Willen bedürfe; — das von Gott geordnete Verhältniß zwischen der stets zum Geben sich herablassenden ewigen Liebe, und der stets des Nehmens bedürftigen kreatürlichen Liebe. — Hierauf hinweisend das jederzeit unerläßliche Gebet, welches von den hochmüthigen Lobrednern für überflüssig erklärt werde. Hieronymus nennt in seinem Schreiben an den Ctesiphon keine Namen, die er bei seiner Polemik im Sinne habe, giebt aber zu verstehen, daß zwischen ihm und denen, welche er jetzt noch nicht nennen wolle, schon eine große Spannung eingetreten sei. Schon sei ihm gedroht worden: aber möchten die zur Zeit sich noch verbergenden Feinde nur offen hervortreten und seine Worte als das, was sie seien, nämlich als eine Herausforderung betrachten. Noch führe er nur obenhin die Waffen. Folgen aber werde der ernste Kampf, nicht in den flüchtigen Abrissen eines Briefes, sondern durch ein gründliches Werk zur Widerlegung der Lästerungen. Bereits war er denn auch mit einem solchen Werke beschäftigt ([1]), als diese Lehrstreitigkeit auf eine neue Entwickelungsstufe gebracht ward.

Es geschah im Anfange des Jahres 415, daß ein junger spanischer Geistlicher, Paulus Orosius, zu Hippo anlandete und bei Augustinus eintrat. Aus ferner Gegend seines Heimathlandes, von den Küsten des Oceans, war er gekommen. Auch Spanien war von den Zerrüttungen jener vielbewegten Zeit betroffen. Die Wogen der Völkerwanderung hatten sich über die Pyrenäen gewälzt. Sueven, Vandalen, Alanen und Gothen hatten den Weg in jene blühende römische Provinz gefunden und sich dort festgesetzt. Es wüthete Kriegsdrangsal, Hungersnoth und Pest. Dazu in kirchlicher Hinsicht umsichgreifende heterodoxe Lehre, Arianismus, Origenismus und Priscillianismus. Die Secte der Priscillianisten, den Namen ihres Stifters Priscillian an sich tragend, war auf dem spanischen Boden erwachsen, vielleicht eine Abzweigung des Manichäismus und wenigstens mit demselben verwandt, nämlich im Verhältniß zu den Manichäern be-

([1]) S. Hieronymi dialogorum adversus Pelagianos libri tres.

sonders nur den Unterschied darstellend, daß ebenfalls das alte Testament von den Priscillianisten als göttliche Offenbarung aufgefaßt ward. Bei einem Ueberfall der Barbaren entrann Orosius kaum der Todesgefahr. Fliehend warf er sich in ein Schiff. Aber auch dorthin drangen noch die Geschosse der Feinde. Schon schien Rettung unmöglich zu sein, als ein aufsteigender dichter Nebel die Verfolgten ihren Verfolgern entzog. Unter dem schützenden Dunkel konnte das Fahrzeug ins Meer hinaussteuern. Auf hoher Fluth sah sich der Flüchtling davongetragen, er wußte nicht nach welcher Küste und an welchen Ort. Da hieß es, daß man den Hafen von Hippo zu erreichen suche; und nun fühlte sich Orosius plötzlich von dem Gedanken ergriffen, daß nach providentieller göttlicher Absicht seine Flucht für ihn und sein unglückliches Vaterland von Segen sein solle (1). Bedeutenden Geistes, — von welchem seine Schriften ein Denkmal an die Nachwelt überliefert haben, — feurig-energischen Gemüths, und voll Eifer für kirchliche Rechtgläubigkeit, hatte er nicht allein die politischen Wunden, aus denen Spanien blutete, sondern auch die dortigen häretischen Einflüsse schmerzlich empfunden. Augustinus war ihm ein leuchtendes Vorbild geworden. Jetzt konnte er ihn persönlich kennen lernen und unmittelbar an der Quelle schöpfen, an deren Strömungen er schon in der Ferne sich gelabt hatte. Und wenn er dann, durch Augustinus in die Tiefen der Gotteserkenntniß und der kirchlichen Wissenschaft eingeführt, und eben dadurch auch zur Bekämpfung der Häretiker ausgerüstet, vielleicht dereinst in sein geliebtes zerrissenes Vaterland zurückkehren werde, mochte er alsdann nicht dort mit Erfolg mitwirken können, daß die reine Lehre über die Irrlehren den Sieg davontrage? Augustinus nahm den jungen spanischen Geistlichen mit Wohlwollen auf. Die Erwartungen, mit denen Orosius sich dem berühmten Bischofe näherte, wurden durch die Eindrücke der Persönlichkeit desselben nicht vermindert. Er fand sich durch Augustinus wesentlich gefördert. Auch in die pela-

(1) ep. 166.

gianischen Streitigkeiten und deren große Bedeutung wurde er eingeführt. Augustinus aber gewann den lernbegierigen und für die Kirche begeisterten Jüngling lieb, und in dem Wunsche, daß Orosius noch weiter sich ausbilden möge, regte er ihn an, auch das heilige Land zu besuchen. „Begieb dich dort," sagte er zu ihm, „zum Hieronymus nach Bethlehem. Von ihm wirst du lernen, was du bei mir nicht lernen konntest, und bevor du dann in dein Vaterland heimkehrst, komm noch einmal wieder zu uns zurück."

Orosius war bereit diesen Wink zu befolgen. Er schiffte sich noch in demselben Jahre nach Palästina ein. Aber mit seinen Gedanken kehrte er nach Hippo zurück, und erst nach der Trennung von der Stadt, wo er so viel erwartet und so viel gefunden hatte, gewann er die Unbefangenheit des Gemüths, um in einem Briefe an Augustinus seiner verehrenden und vertrauenden Liebe den vollen Ausdruck zu geben (1). Angeschlossen war die Bitte um Anweisungen zur Widerlegung der Priscillianisten und Origenisten. Augustinus erfüllte die Bitte durch ein kurzgefaßtes aber herzliches Schreiben, in welchem er in Betreff der Priscillianisten, nur in eine kurze Entwickelung des Schöpfungsbegriffs eingehend, auf seine Werke gegen die Manichäer verweist, in Betreff aber der Origenisten sich über die Lehren des Origenes von der allgemeinen Wiederbringung, von den Welten und von den Seelen der Gestirne ausspricht (2). Auch giebt das Schreiben Zeugniß von seinem Gerechtigkeitssinne und seiner Selbstbescheidung im Forschen und Erkennen. Auf Origenes wurden damals die schwersten Vorwürfe der Häresie gehäuft. Nun hatte Orosius erwähnt, daß die in Spanien bekannt gewordenen Schriften des Origenes den Irrthümern der Priscillianisten entgegengewirkt, wenngleich freilich zu andern Irrthümern Veranlassung gegeben hätten. Augustinus erwiedert: „Zwar die Wahr-

---

(1) Commonitorium Orosii ad Augustinum; abgedruckt in tom. VIII.

(2) Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas liber unus. (Opp. tom. VIII.)

heit und nicht der Irrthum muß den Irrthum austreiben, sonst wird das Uebel nur geändert und nicht beseitigt; dennoch, da du sagst, daß die zu euch gelangten Schriften des Origenes die richtige Lehre von Gott, dem Schöpfer aller Dinge, oder von der ewigen und unwandelbaren Dreieinigkeit enthalten, so hat doch eure Provinz aus denselben keinen geringen Nutzen geschöpft, nämlich in derjenigen Lehre, bei welcher der Irrthum am verderblichsten ist. Denn am verderblichsten ist der Irrthum nicht dann, wenn er sich auf das Geschöpf, sondern wenn er sich auf den Schöpfer bezieht." Betreffend aber die origenistische Lehre von den Seelen der Gestirne, sagt Augustinus: „es ist für uns keine wichtige Angelegenheit, uns mit der Erforschung solcher Dinge zu beschäftigen, die unsrer Sinnenwahrnehmung so wie unsrer schwachen menschlichen Erkenntniß fern stehen, und nicht durch bestimmte Anweisungen der heiligen Schrift uns vorgezeichnet sind. Vielmehr ermahnt die Schrift: „strebe nicht nach zu Hohem und forsche nicht über dein Vermögen; aber denke an das, was der Herr dir befohlen hat." Allerdings redet der Apostel von Thronen und Herrschaften, und Fürstenthümern und Obrigkeiten. Mithin glaube ich ohne Zweifel, daß in den himmlischen Regionen sich Thronen, Herrschaften, Fürstenthümer und Obrigkeiten befinden, und von einander unterschieden seien. Aber ob ich, den du für einen großen Lehrer hältst, wegen dieses Bekenntnisses auch in deiner Meinung sinke, — ich weiß über jene himmlischen Mächte und ihre Unterschiede nichts Näheres zu sagen. Indessen fürchte ich nicht, daß diese Unwissenheit mir Gefahr bringt, wie es bei dem Ungehorsam gegen die Befehle des Herrn der Fall wäre. Tüchtigere Lehrer als ich werden dich vielleicht über jenes belehren, wenn anders bei dir die Wissenschaft des Lernens deinem Wissenstriebe entsprechend ist. Oder vielmehr der *eine wahrhaftige* Lehrer selbst wird dir, sei es durch menschliche Vermittelung oder sonst wie, die Wahrheit weiter aufschließen; *er*, der bei dir den Eifer für seine Kirche erschaut, den *er selbst* mitgetheilt hat, und die anklopfende Liebe vernimmt, die *er selbst* dargereicht hat."

Die Reise nach Palästina ward glücklich zurückgelegt, auch Hieronymus empfing gütig den jungen Priester. Orosius kam nicht mit leeren Händen. Er übergab dem berühmten Greise zwei Schreiben Augustins (¹). In dem einen Schreiben, und zwar dem späteren, wünschte Augustinus über die Stelle in dem Briefe des Jacobus: „so jemand das ganze Gesetz hält und sündiget an einem, der ist es ganz schuldig," die Ansicht des Hieronymus zu erfahren. In dem ersteren Schreiben aber, welches auch zunächst für den Orosius ein Empfehlungsschreiben sein sollte, ward die Frage nach dem Ursprunge der menschlichen Seele in Beziehung auf die pelagianischen Streitigkeiten beregt.

Augustinus hatte sich mit dieser Frage schon viel beschäftigt. Die Bedeutung derselben in dem Kampfe mit dem Pelagianismus lag zu Tage. Im Bewußtsein aber ihrer großen Schwierigkeit und Unzugänglichkeit hatte er sie, ohne sich ein bestimmtes Urtheil zu bilden, auch immer wieder verlassen; so in seiner Schrift von der Strafe und Vergebung der Sünden. Zwei Meinungen waren es, zwischen denen er schwankte, die Hypothesen des Cretianismus und des Traducianismus. Er wünschte der ersteren zu folgen, fand sich dann aber in solche Räthsel verstrickt, daß er zu der letzteren sich hingezogen fühlte. Doch wagte er sich nicht zu entscheiden. Nur das war ihm unzweifelhaft, daß, wie man auch diese Frage beantworten möge, die Lehre der Schrift und der Kirche von dem alleinigen Heil in Christo unerschütterlich festgehalten werden müsse. Er sagt hierüber in seinem zweiten Briefe an den Hieronymus: „man erzählt, daß jemand in einen Brunnen fiel, wo ihm das Wasser bis an den Mund ging. Ein anderer kam darüber zu und fragte erstaunt, wie bist du hier hineingefallen? Und jener: anstatt hiernach zu fragen, denke doch lieber daran, wie du mich wieder herausbringst. Aehnlich auch wollen wir uns, da wir gemäß dem katholischen Glauben die Sündenschuld als den Brunnen betrachten, aus welchem eine jede Seele, selbst des kleinsten Kin-

---

(¹) ep. 166 u. 167.

des, nur durch die Gnade Christi gerettet werden kann, daran genügen lassen, daß wir das Heilmittel kennen, wenn wir vielleicht auch niemals den Grund des Uebels erforschen können." Mehrere Stellen in seinen Werken deuten darauf hin, daß er, dem Creatianismus sich zuneigend, die Erbsünde aus dem Gesichtspunkte der Imputation auffassen wollte. Es kam ihm der Gedanke, ob nicht eine Parallele zwischen der Imputation der Gerechtigkeit Christi und der Imputation der Sünde Adams gezogen werden könnte. Aber freilich vermochte er an diesem Gedanken nicht festzuhalten. Denn etwas Anderes war es mit einer Imputation, welche zum Preise der göttlichen Heiligkeit und Barmherzigkeit erweckte, und etwas Anderes mit einer Imputation, die, weil sie der heiligen Liebe Gottes nicht zu entsprechen schien, auch eben deshalb als unhaltbar sich darstellte. Nun hatte Hieronymus in einem Briefe an den Tribunen Marcellinus den Creatianismus, jedoch ohne nähere Begründung, als seine Ansicht bezeichnet, und auf Augustinus verwiesen, von welchem Marcellinus nähere Belehrung empfangen könne (1). Von diesen Aeußerungen nahm Augustinus in seinem ersteren Schreiben an den Hieronymus Veranlassung, seine Bedenken gegen den Creatianismus zu entwickeln und um Belehrung zu bitten. Er wollte gegen den Creatianismus nicht geltend machen, daß die im eigentlichsten Sinne schaffende Thätigkeit Gottes sich nur auf die Tage der Weltschöpfung erstreckt habe; er wollte auch nicht die Frage aufwerfen, warum Gott seine seelenerschaffende Thätigkeit auch in solchen Fällen eintreten lasse, in welchen das menschliche Leben alsbald wieder auf Erden aufhören solle; er fand endlich auch keine Schwierigkeit in der Annahme, daß selbst zu ehebrecherischen und buhlerischen Vermischungen die unmittelbar schöpferische Wirksamkeit Gottes hinzutrete; — aber daß Seelen, welche rein und lauter aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen waren, eben schon durch ihre Geburt in das irdische Leben unter das Gesetz der Sünde und

(1) ep. 165.

Verdammniß gestellt würden, war ihm unfaßlich. Bereits in seinem Werke „vom freien Willen“, hatte er sich mit der Frage beschäftigt, wie die Leiden unmündiger und noch nicht zum Selbstbewußtsein erwachter Kinder mit der heiligen Liebe Gottes zu vereinigen seien; und er hatte auf den zu hoffenden himmlischen Lohn solcher Leiden, so wie auf die Bedeutung derselben für die Angehörigen der Kinder hingewiesen. Wie aber, wenn bei den in frühster Lebenszeit ungetauft gestorbenen Kindern die Hoffnung auf die jenseitige Seligkeit auszuschließen war? Nur durch die Annahme des Traducianismus sah er einen Ausweg. Denn da nach dem Traducianismus die einzelnen Seelen Emanationen der sündhaften menschlichen Natur waren, so war die Erbsünde, als Gesammtsünde des menschlichen Geschlechts, eben auch wieder die Sünde aller Einzelnen.

Hieronymus antwortete auf die beiden Briefe freundlich, aber ohne sich auf die ihm vorgelegten Fragen einzulassen (1). Er hatte nicht, in gleichem Maaße wie Augustinus, den Trieb zu tiefgehendem Forschen; es fehlte ihm an Zeit und an Stimmung; auch hielt er nicht für angemessen, daß in einem Zeitpunkte, wo es auf einmüthiges Zusammenhalten gegen die Verächter der göttlichen Gnade ankomme, die Vertheidiger der göttlichen Gnade in einem der Oeffentlichkeit kaum entziehbaren Schriftwechsel differente Ansichten über den Ursprung der Seelen zur Sprache brächten. Uebrigens war er, als Orosius zu ihm kam, mit der polemischen Schrift beschäftigt, welche er schon in dem Briefe an den Ctesiphon in Aussicht genommen hatte. Orosius glühte schon, als er von Augustinus Abschied nahm, von Unwillen gegen die Pelagianer. Bei Hieronymus und in dessen Kreise ward er noch in dieser Meinung bestärkt. Mehrere abendländische Gäste, die sich in Jerusalem aufhielten, aber auch in Bethlehem verkehrten, waren von gleichem Unwillen erfüllt. Freilich seien, sagte man, die Säulen der Kirche, Aurelius, Augustinus und Hieronymus, bereits zur Vertheidigung der Wahr-

---

(1) ep. 172.

heit eingetreten. Aber die Urheber der Häresie würden geschont, sogar nicht einmal namenkundig gemacht. Das Gift der Irrlehren suche man zu zerstreuen, aber den Verkündigern der Irrlehren stelle man sich persönlich nicht entgegen. Besonders der Häresiarch selbst weile unangefochten in Jerusalem, und rede und schreibe, was ihm beliebe. Orosius war erbötig als Vorkämpfer aufzutreten. Demgemäß ward verabredet, daß er bei einer geeigneten Gelegenheit dem Bischofe Johannes sich vorstellen lassen solle. Dann wolle man sofort auf einen entscheidenden Schritt hinzuwirken suchen.

Es war im Juli des Jahrs 415, als dieser Plan, mit welchem auch ein Theil der Pfarrgeistlichkeit zu Jerusalem einverstanden sein mochte, in Ausführung gebracht ward (1). Orosius ward zur Audienz bei dem Bischofe eingeführt. Auf den Wink desselben nahm er unter den Geistlichen Platz. Alsbald wandte sich einer der Anwesenden an ihn mit den Worten: „du kommst aus Afrika, berichte uns treu und genau was dort mit den Häretikern, welche die Gnade leugnen, sich begeben hat.“ Orosius erzählt nun zunächst von den Vorgängen mit Cölestius und von den Verhandlungen des Concils zu Carthago. „Augustinus“, sagte er dann weiter, „war, als ich ihn verließ, mit der ausführlichen Widerlegung einer Schrift des Pelagius beschäftigt. Auch habe ich bei mir ein Schreiben, welches Augustinus unlängst in dieser Sache nach Sicilien hat ergehen lassen.“ Die Vorlesung dieses Schreibens wurde gefordert. Orosius las. Es war eine Antwort an den Hilarius zu Syrakus. Hilarius hatte mitgetheilt, daß dort pelagianische Lehren verbreitet würden,

(1) Orosii liber apologeticus; in dem Appendix zu tom. X. Zweierlei muß nach meiner Ansicht in Beziehung auf den Convent zu Jerusalem festgehalten werden: erstens, das nicht überhaupt das Presbyterium in Jerusalem mit dem Orosius einverstanden war, sondern daß etwa nur Einzelne dort mit ihm übereinstimmten; und zweitens, daß die Versammlung nicht zu dem Zwecke, sich mit der Sache des Pelagius zu beschäftigen, berufen ward. Augenscheinlich wurde Johannes von dem Antrage der anwesenden Abendländer überrascht.

und um Belehrung gebeten. Darauf erwiedernd, hatte Augustinus die Lehren von der menschlichen Sündhaftigkeit, von dem Verhältniß des Gesetzes zur Gnade und von der Erbsünde entwickelt (1).

Als das Schreiben vorgelesen war, forderte der Bischof, daß Pelagius gehört werde. Pelagius erschien. „Hast du," schallte ihm bei seinem Eintreten in die Versammlung von den Genossen des Orosius die Frage entgegen, „diese Lehren, die von dem Bischofe Augustinus widerlegt sind, vorgetragen? — Was geht mich Augustinus an?" war die unwillige Antwort. Darüber große Aufregung unter den Verbündeten. „Er hat," riefen sie, „den Bischof gelästert, durch dessen Mund der Herr dem gesammten Afrika das Kleinod des Kirchenfriedens wiedergeschenkt hat; nicht allein aus dieser Versammlung, sondern auch aus der Kirchengemeinschaft muß er ausgestoßen werden!" Johannes aber wies dem so hart angegriffenen Mönche einen Sitz unter den Priestern an mit den Worten: ich bin hier Augustinus." „Wenn du," ward ihm erwidert, „die Person des Augustinus annimmst, so stehe auch für seine Lehre ein." Der Bischof machte bemerklich, daß es fraglich sei, ob sich das vorgelesene Schreiben auf Pelagius beziehe; möge denn jetzt vorgebracht werden, wessen man denselben beschuldige. „Er hat," antwortete Orosius, „gelehrt, daß der Mensch ohne Sünde sein, und, wenn er nur wolle, leicht die Gebote Gottes halten könne." Pelagius entgegnete: „ich kann nicht leugnen, daß ich dies gesagt habe und sage." „Dies," fuhr Orosius fort, „hat die afrikanische Synode an dem Cölestius verdammt; dies hat der Bischof Augustinus in seinen Schriften verabscheut und verdammt es jetzt in dem Werke, mit welchem er beschäftigt ist. Dies hat Hieronymus, auf dessen Worte das gesammte Abendland, gleich als auf erfrischenden Thau harrt, in seinem neulichen Briefe an den Ctesiphon verdammt, und widerlegt es jetzt wieder in seinem dialogischen Werke, welches er unter Händen hat. Jetzt haben

(1) ep. 156 u 157.

wir den schlüpferigen Drachen an der Harpune, daß er nicht mehr entweichen kann." Johannes wollte auf eine Untersuchung der streitigen Lehren eingehen, und sich dabei die Stelle des Richters vorbehalten. Dies lag aber nicht im Plane der Verbündeten. Auf Grund der von ihnen angeführten Autoritäten verlangten sie, daß über die bereits anderweitig verdammten Lehren jetzt sofort in Hinsicht auf das Eingeständniß des Pelagius das Verdammungsurtheil wiederholt werde. „Wir sind," sagten sie, „hier nicht als Verkläger dieses Mannes aufgetreten, sondern was deine Brüder, unsre Väter, über diese Häresie, welche dieser Laie hier unter dem Volke verbreitet, bereits abgeurtheilt haben, das haben wir offenkundig gemacht, damit er nicht gegen dein Wissen deine Kirche, zu deren Heiligthum wir uns begeben haben, in Verwirrung bringe." Der Bischof indessen beharrte bei seiner Absicht. Er beleuchtete die gegen Pelagius erhobenen Vorwürfe. Man meinte in seinen Aeußerungen den Origenisten zu erkennen. Aber die Gegenparthei wollte auf keine Verhandlungen eingehen und eine richterliche Autorität des Bischofs von Jerusalem in dieser Sache nicht zugestehen. „Wir sind," sagte Orosius, „Söhne der katholischen Kirche; fordere nicht von uns, Vater, daß wir uns zu Lehrern über Lehrer und Richtern über Richter aufwerfen sollen. Unsre Väter, denen die gesammte Kirche Zeugniß giebt und denen wir anhangen, haben über diese Lehren das Verdammungsurtheil ausgesprochen. Uns geziemt es zu gehorchen. Warum erfragst du die Ansicht der Söhne, da du den Beschluß der Väter gehört hast?" Auch jetzt noch wollte Johannes nicht nachgeben. Pelagius hatte inzwischen geäußert, daß er, wenn er die Behauptung aufstelle, daß der Mensch ohne Sünde leben könne, dies nur in Voraussetzung der göttlichen Hülfe sage. Johannes bemerkte hierzu: „wenn Pelagius nicht in dieser Voraussetzung redete, so wäre seine Lehre höchst tadelnswerth und verdammlich; aber jetzt, was sagt ihr denn jetzt? wollt ihr etwa die Hülfe Gottes leugnen?" Lebhaft erwiderte Orosius, daß ihm nichts ferner liegen könne. Es kam zu heftigen Worten. Störend

war es auch, daß, da Orosius nebst mehreren Anderen des Griechischen unkundig war, Johannes aber nicht das Lateinische redete, ein Dolmetscher gebraucht werden mußte; und die Tüchtigkeit oder Aufrichtigkeit des Dolmetschers wurde von mehreren mit Orosius Verbündeten, denen beide Sprachen geläufig waren, in Abrede gestellt. So entschloß man sich von dem Vorhaben abzustehen. Pelagius sei doch aus der abendländischen Kirche hervorgegangen, also möge auch im Abendlande, und zwar vor dem römischen Bischof Innocenz, dessen Urtheilsspruch man nachsuchen wolle, diese Sache zur Entscheidung kommen. Hiermit erklärte schließlich Johannes sich einverstanden. Es ward festgesetzt, daß Pelagius inzwischen schweigen, aber auch die Gegenparthei Beleidigungen vermeiden solle. Nach gemeinsamem Gebete ging man auseinander. Aber in der Seele des Bischofs von Jerusalem war ein Stachel zurückgeblieben, wie nicht lange nachher kund ward.

Nämlich nach etwa sechs Wochen kam der Tag, der jährlich zum Andenken an die feierliche Einweihung der Kirche des heiligen Grabes festlich begangen ward. Dann vereinigten sich mit der Pfarrgeistlichkeit von Jerusalem die zum Besuche in der heiligen Stadt anwesenden Kleriker und sonstige Personen und Gäste von Auszeichnung, um den Bischof in Procession zu der Grabeskirche zu geleiten. Auch Orosius hatte sich eingefunden. Aber mit finsterm Blick, ohne den Gruß zu erwiedern, sprach zu ihm der Kirchenfürst: „Mensch, der du gelästert hast, warum kommst du mir?“ Mit erstauntem Befremden fragte Orosius, worauf diese Aeußerung sich beziehe? „Ich habe,“ entgegnete Johannes, „von dir die Worte gehört, daß der Mensch sogar nicht einmal mit Hülfe Gottes sündlos leben könne.“ Tiefgekränkt durch diese Beschuldigung setzte nun auch Orosius jede Rücksicht gegen Johannes bei Seite. In einer schriftlichen Apologie suchte er sich nicht allein in Betreff der Anschuldigung zu rechtfertigen, sondern stellte auch den Bischof in dem ungünstigsten Lichte dar.

Neuntes Capitel.

Die Synode zu Diospolis. Fortsetzung der pelagianischen Streitigkeiten unter den römischen Bischöfen Innocenz und Zosimus. Augustins weitere Einwirkung. Verdammung des Pelagianismus.

Während dieses geschah, wurde schon von einer andern Seite ein neuer Angriff auf Pelagius vorbereitet. Zwei Bischöfe aus dem südlichen Frankreich, Heros von Arles und Lazarus von Aix, waren aus triftigen Gründen, um Schwereres zu vermeiden, aus ihren Kirchensprengeln entwichen. Ihre unfreiwillige Entfernung von ihren Bischofssitzen hatten sie zu einer Pilgerreise nach dem heiligen Lande benutzt. Sie beschäftigten sich eifrig mit den streitig gewordenen Lehren, traten in Palästina mit den Gegnern des Pelagius in Verbindung, und der Schritt, den sie bald nach den so eben erzählten Vorgängen thaten, weist auf einen vermuthlich zu Bethlehem verabredeten neuen Operationsplan hin. Sie übergaben nämlich dem Metropoliten von Palästina, dem Bischof Eulogius von Cäsarea, eine Denunciationsschrift gegen Pelagius; — ein Verfahren, welches allerdings darnach aussieht, daß man, nachdem Johannes die ihm angesonnene Verdammung des Pelagius abgelehnt hatte, jetzt auch nichtachtend an ihm vorübergehen und gleichsam eine höhere Instanz beschreiten wollte. Die eingereichte Schrift bezog sich theils auf Stellen aus den Schriften des Pelagius und Cölestius, theils auf die Beschlüsse des Concils zu Carthago und den Briefwechsel zwischen Hilarius und Augustinus. Eulogius berief zur Verhandlung der angebrachten Klage eine Synode nach Diospolis, dem Lydda der heiligen Schrift. Im December des Jahrs 415 versammelten sich dort 14 Bischöfe, unter ihnen Johannes. Eulogius führte den Vorsitz. Pelagius

erschien vor der Synode. Heros und Lazarus beantworteten die Vorladung ablehnend, mit der Entschuldigung, daß einer von ihnen erkrankt sei. Also doch nur mit einer halben Entschuldigung, woraus zu entnehmen sein mag, daß die Synode oder die Zusammensetzung derselben nicht nach ihrem Sinn war. Auch zeigte sich alsbald, daß Pelagius sich vor diesen Richtern in günstiger Lage befand. Denn zunächst nahm, auf den Wunsch der übrigen Bischöfe, der Bischof von Jerusalem das Wort, um einen Bericht von der Versammlung zu Jerusalem und den mit derselben zusammenhängenden Begebenheiten zu geben. Auf Orosius, auch auf Heros und Lazarus, ließ der Erzähler ungünstige Schlaglichter fallen. Nicht werde, — so schien es nach den Worten des Bischofs, — von Pelagius die Heilsbedürftigkeit des Menschen verneint, sondern von der Gegenparthei werde die Wirklichkeit und Heilskräftigkeit der göttlichen Gnade verleugnet. Hierauf erhielt Pelagius das Wort. Er sprach von der Achtung, welche er in der Kirche genieße, von seinen Freundschaftsverbindungen mit angesehenen Kirchenlehrern, von seiner unangezweifelten und anerkannten Rechtgläubigkeit. Zum Nachweise legte er eine Anzahl Briefe vor, die von kirchlichen Autoritäten an ihn geschrieben waren. Auch ein Brief Augustins befand sich unter diesen Briefen.

Unter dem günstigsten Vorurtheil für Pelagius schritt man jetzt zur Erwägung der Denunciationsschrift. Durch die Stellen, welche aus wirklichen oder vermeintlichen Schriften des Angeklagten zusammengetragen waren, wollten die Verkläger den Nachweis führen, daß Pelagius den Unterschied des alten und neuen Testamentes, des Gesetzes und Evangeliums verwischt, und eine von dem rechten Gebrauch der Willensfreiheit ausgehende vollkommene Gesetzeserfüllung nicht allein als möglich bezeichnet, sondern auch als ein allgemeines Merkmal der wahren Kirche und als Bedingung zur Erreichung der Seligkeit dargestellt habe. Pelagius lehnte einzelne Aeußerungen als nicht von ihm herrührend ab, und verwarf dieselben, mit nicht unzutreffender Beurtheilung, wenn auch nicht als Aeußerungen eines irrenden

Dogmatikers, doch als Aeußerungen eines abgeschmackten Declamators. Das Meiste jedoch erkannte er an, indem er aber zugleich sich über den Sinn, den er mit seinen Worten verbinde, in einer die Synode befriedigenden Weise aussprach. Aus seinen Antworten sind die Ansichten zu entnehmen, daß zwar die Möglichkeit einer sündlosen Lebensführung so wenig geleugnet werden könne, als man die menschliche Willensfreiheit leugnen dürfe; daß aber von der Frage, ob ein sündloses Leben möglich sei, die Frage, ob jemals ein sündloses Leben verwirklicht sei, unterschieden werden müsse; und wiederum entstehe dann die Frage, ob nicht, wenn auch ein vollkommen sündloses Leben nicht auf Erden gefunden werde, doch von dem Zeitpunkte der Taufgnade ab unter Gottes Hülfe ein sündenfreies Leben verwirklicht worden sei. Wenigstens müsse darnach gestrebt werden, und der Unterlassung dieses Strebens werde die Unseligkeit folgen. Kenntniß des Gesetzes sei freilich keine Gewährleistung der Sündlosigkeit, aber doch ein Förderungsmittel zur Sündlosigkeit. Auf das Verhältniß des alten Testamentes zu dem neuen Testamente wurde nicht näher eingegangen. Ueberhaupt kam es zu keinen genaueren Erörterungen der zur Sprache gebrachten Punkte, sondern auf kurze Fragen war die Synode auch mit kurzgefaßten Antworten zufrieden.

In den Stellen, die aus den Schriften des Cölestius ausgezogen waren, und gleichfalls dem Pelagius zum Vorwurf gemacht wurden, war Einiges enthalten, worüber Pelagius sich bereits ausgesprochen hatte. Als Neuhinzutretendes erscheint jedoch die entschiedene Leugnung der Erbsünde und ihrer Consequenzen; und hiermit im Zusammenhange war, wie überhaupt Cölestius einen entschiedenern Standpunkt einnahm als Pelagius, die Willensfreiheit noch schärfer betont, und die Lehre von der erlösenden göttlichen Gnade noch mehr zurückgedrängt. Pelagius lehnte ab, solche Aeußerungen, die er nicht selbst gethan habe, auf sich zu nehmen und zu vertreten. Er ließ sich sogar zu einigen Anathemas herbei und sagte zuletzt: „Für Behauptungen, die nicht von mir ausgesprochen sind, habe ich auch keine Rechen-

schaft zu geben. Was mein ist, habe ich anerkannt und vertheidigt. Was aber nicht mein ist, verwerfe ich gemäß dem Urtheil der heiligen Kirche, und spreche gegen alle, welche den Lehren der heiligen katholischen Kirche sich widersetzen, das Anathema aus. Ich glaube an die heilige Dreieinigkeit; ich glaube alles, was nach der Lehre der heiligen katholischen Kirche festgestellt ist. Wer aber anders denkt, der sei verflucht!" Mit dieser Erklärung war die Synode zufrieden. Es ward die Schlußsentenz gefällt: „nachdem durch die Antworten des gegenwärtigen Mönchs Pelagius, der sich zu den heilsamen Lehren bekennt und das dem Glauben der Kirche Widerstreitende verwirft und verdammt, uns Genüge geleistet ist, so bezeugen wir, daß er der Gemeinschaft der katholischen Kirche angehört (1)."

Somit waren die Verhandlungen beendigt. Sie hatten zunächst die Wirkung, daß in Palästina unter den Gegnern des Pelagius eine Spaltung eintrat. Ein Theil, wohl besonders von Orientalen, die sich mit unklaren Vorstellungen über das, was Pelagius wollte und lehrte, in die Agitation hatte hineinziehen lassen, machte jetzt eine rückgängige Bewegung und folgte der Autorität der Bischöfe. Die entschiedenen Widersacher waren empört. Hieronymus bezeichnete die Synode von Diospolis als „eine elende Synode (2)." Dieser Vorwurf war in sofern nicht unverdient, als die Verhandlungen einen durchaus oberflächlichen Charakter hatten. Auf Pelagius aber fällt ein Schatten der Zweideutigkeit und Unredlichkeit. Denn nicht allein sind seine Antworten nicht frei von einer Unbestimmtheit, die zu der Frage veranlaßt, ob er ausweichen wollte, sondern auch, indem er verschiedene Lehren des Cölestius verdammte, sprach er gegen sich selbst, da wenigstens Keime und Andeutungen dieser Lehren in seinen Schriften vorhanden sind.

Die eigentliche Seele und Spitze seiner Gegner in Palästina

---

(1) Die Hauptquelle für die Verhandlungen dieser Synode ist Augustins Schrift: de gestis Pelagii.

(2) ep. 202.

war Hieronymus. Dem dortigen berühmten Veteranen der abendländischen Kirche und Theologie mußte eine solche Bedeutung zufallen. Die Denunciationsschrift, welche der Synode vorgelegen hatte, scheint nach seinen Andeutungen entworfen zu sein. Denn wenn sie mit seinem schon erwähnten dialogischen Werke gegen die Pelagianer verglichen wird, erscheint sie fast als ein Abriß aus demselben; und da Hieronymus diese Dialoge bald nach der Synode herausgab, stellen sie sich als eine Widerlegung der Antworten des Pelagius und als eine Kritik der Synodalbeschlüsse dar. Unverkennbar wird ein verachtendes Urtheil über die Synode durch die Worte ausgesprochen: „thöricht wäre es, wenn ich meinen Glauben von der Meinung eines Andern abhängig machen wollte. Sollte ich sofort beistimmen müssen, wenn jemand dich für ein Mitglied der katholischen Kirche ausgiebt? Wer dich vertheidigt und deine verkehrten Lehren beschönigt, kann keineswegs dich von der Schmach befreien, sondern nur sich selbst mit der Schmach der Treulosigkeit beladen. Die Menge der Genossen stempelt dich nicht zu einem Mitgliede der Kirche." In dogmatischer Hinsicht sind die Dialoge von keiner großen Bedeutung. Hieronymus hatte schon den Tribut des Alters abzutragen. Ueberhaupt war nicht die dogmatisch-speculative, sondern die ethisch-praktische Polemik seine starke Seite. Der menschliche Wille ist schwach, schwankend und wandelbar unter der Einwirkung des sündlichen Fleisches; er kann nur unter der steten und immer wiederholten Erfassung und Benutzung der sich ihm darbietenden göttlichen Gnade ein heiliges Leben verwirklichen, und selbst dann nicht ein vollkommen heiliges Leben, sondern nur ein beziehungsweise heiliges Leben, wie es an den Frommen des alten und neuen Testamentes gepriesen wird; wer aber wegen seines wandelbaren, mit dem sündlichen Fleische verbundenen, und stets von der göttlichen Gnade abhängigen Willens sich von der Sünde loszusprechen, und das, was dem eignen Willen unmöglich war, auch nicht als Schuld anzuerkennen gesonnen ist, der bedenke die Gefahr der Gotteslästerung, und anstatt nach dem Unerforschlichen zu forschen,

stelle er sich demüthig unter die durch die ganze heilige Schrift sich hindurchziehenden Verkündigungen von des Menschen Sünde und von Gottes Erbarmen; — diese Gedanken, von vielen Stellen der heiligen Schrift getragen und an denselben entwickelt, bilden den Hauptinhalt der Dialoge. Die Probleme, auf denen das bewegende Grundprincip der pelagianischen Lehren, nämlich das Princip der Willensfreiheit beruhte, wurden nicht aufgehellt. An eingestreutem sarkastischen Salze fehlte es aber an den Dialogen nicht. So sagt Hieronymus, indem er darzustellen sucht, daß niemand die Vorschriften des Evangeliums vollkommen erfülle, in Beziehung auf den Ausspruch: „sorget nicht für den andern Morgen“: „ja ihr seid es, die für den andern Morgen keine Sorgen tragen und sich gleich den Vögeln mit dem Gegenwärtigen begnügen, ihr, deren stroherne Briefe bis über die Ströme Aethiopiens hinausfliegen, damit für Salomo neues Gold aus Ophir nebst Affen und Pfauen herbeigeschafft werde.“ Eine Anspielung, welche doch besonders den Bischof von Jerusalem treffen sollte, und auch für die Pilger und Pilgerinnen, welche, von Johannes und den Seinigen etwa angeregt, zu den heiligen Stätten gewallfahrt waren, eine keineswegs schmeichelhafte Vergleichung enthielt.

Durch eine solche Polemik wurde allmählig viel böses Blut angesammelt. Ein Bischof, der nicht allein mit der hohen Würde seines Kirchenamtes bekleidet war, sondern auch große persönliche Achtung genoß, wurde wiederholt mit verachtendem Spotte angegriffen (1). Durch die absprechenden Urtheile über die Synode zu Diospolis wurden überhaupt die Oberhirten Palästinas verunglimpft. Wenn außerdem auch unter den Pilgern Entrüstung entstand, und etwa verlautete, daß man von den heiligen Stätten, die man jetzt nicht mehr im Frieden besuchen könne, sich fern halten müsse (2); so ist es nicht befremdlich, daß die gährende Erbitterung der Orientalen zu Gewaltthätigkeiten gegen die

(1) Theodoreti historia ecclesiastica lib. V, c. 35.
(2) Palladii Lausiaca, c. 79.

abendländische Kolonie zu Bethlehem hervorbrach. Ein zur Wuth aufgestachelter Volkshaufe drang auf das Kloster der Abendländer ein. Es ward ein Diaconus getödtet, Mönche und Nonnen wurden mit Schlägen gemißhandelt, an die Klostergebäude wurde Feuer gelegt. Kaum daß die entsetzten Flüchtlinge, unter ihnen Eustochium mit ihrer Nichte Paula (1) und Hieronymus, in einem befestigten Thurm so lange Schutz finden konnten, bis die entfesselte Leidenschaft des Volkes wieder beschwichtigt war. Selbstverständlich drang die Kunde von diesen Gewaltthaten bald ins Abendland. Eustochium und Paula erhoben in einem von Hieronymus aufgesetzten Schreiben ihre klagende und hülfesuchende Stimme bei dem römischen Bischofe, ohne jedoch die Urheber des Frevels namentlich zu bezeichnen. Innocenz war auch in geistiger Hinsicht einer von den Vorgängern Gregors des Siebenten und Innocenz des Dritten (2). Er trug in sich das Bewußtsein, daß die Macht seines Hirtenstabes über die gesammte Kirche sich erstrecke. Freilich gebot ihm eine besonnene Erwägung, nicht sofort einen Versuch des Einschreitens zu machen, der ja auch, da ihm niemand genannt war, einer bestimmten Richtung ermangelt hätte. Dennoch aber schrieb er an Johannes vom Standpunkt des apostolischen Oberhirten mit ernster Rüge und drohender Hinweisung auf eine von dem römischen Stuhl zu verhängende Untersuchung. „Du hättest," schrieb er ihm, „sorgfältiger wachen sollen, daß so etwas nicht geschehe, wie es durch deine Nachlässigkeit gegen die Heerde des Herrn veranlaßt worden ist. Geht es dir denn nicht zu Herzen, daß dem Teufel gegen dich und die Deinen eine solche Macht zugelassen ist? Ich sage: gegen dich; denn gewiß gereicht ein solcher in der

(1) Diese jüngere Paula war die Tochter des Toratius.

(2) Ein Zeugniß von dem Ansehen, welches die Bischöfe Anastasius und Innocenz in der Kirche genossen, ist in dem Gedichte über die Gründung Gandersheims die Erzählung der Hrotsuitha, daß Reliquien dieser beiden Bischöfe als ein hohes Geschenk des Papstes Sergius in der Klosterkirche zu Gandersheim niedergelegt seien.

Kirche begangener Frevel dem Priesterthum zur schweren Anklage. Wo war deine Fürsorge? Wo war wenigstens, als jenes sich begeben hatte, deine Hülfe und dein Trost? Erkenne, Bruder, die Nachstellungen des alten Feindes, und wache mit dem Geiste eines guten Lenkers, damit das, was bis jetzt noch nicht als offne Anklage vor uns gebracht ist, entweder gebessert oder hinweggestoßen werde, und nicht das Kirchenrecht von demjenigen, der nicht abgewehrt hat, wegen der geschädigten Zustände Genugthuung fordere." Johannes beantwortete dieses Schreiben nicht mehr. Vielleicht empfing er dasselbe nicht mehr, denn bald erfolgte sein Tod (¹).

Durch den auf dem Convente zu Jerusalem schließlich in Aussicht genommenen Schritt war eine Veranlassung gegeben, daß diese Lehrstreitigkeiten, die doch in der abendländischen Kirche ihre eigentliche Naturwüchsigkeit hatten, eben auch auf diesem Boden mit gesteigerter Energie fortgesetzt oder wieder aufgenommen wurden. Orosius kehrte im Frühling des Jahrs 416 aus Palästina in seine Heimath zurück. Seine Reise ging über Hippo, gemäß der Einladung, welche er bei seinem Abschiede von dort mitgenommen hatte. Augustinus hatte inzwischen seine Polemik gegen die Pelagianer nicht ruhen lassen. Das Werk, mit welchem er, als Orosius ihn verließ, sich beschäftigt hatte, war vollendet. Nämlich zwei junge Männer, Timasius und Jacobus, von ehrenwerther Abkunft und wissenschaftlicher Bildung, waren von Pelagius für die ascetische Lebensweise gewonnen worden. Zugleich mit seinen Ermahnungen und Anweisungen zur christlichen Vollkommenheit hatten sie auch seine Lehren von der menschlichen Willensfreiheit und Selbstgenugsamkeit sich angeeignet. Schon waren sie als Bekämpfer der Heilsgnade aufgetreten; da ward Augustinus ihnen der Führer zu einer andern Ueberzeugung. Bald nachher übersandten sie an Augustinus eine Schrift des Pelagius, nnd baten um deren Beantwortung und Widerlegung. Augustinus willfahrte diesem Verlangen durch

(¹) Zu vergl Zöckler, Hieronymus, S. 314 und S. 420 u. ff.

sein Buch: „von der Natur und von der Gnade [1].“ Er wünschte die beiden Jünglinge in dem Bekenntniß der Gnade Christi zu befestigen, und überhaupt die Lehre von der Gnade gegen die nach seiner Ueberzeugung so verderblichen Irrthümer der neusten Zeit vertheidigend zu erläutern. Auch noch in diesem Buch setzt er, die gegnerischen Lehren ernst und streng bekämpfend, die schonende Rücksicht gegen die Personen fort. Er nennt keine Namen, um auch in sofern den Anlaß zu persönlicher Herausforderung zu vermeiden; er äußert sich über den Mann, mit dessen Schrift er zu thun hatte, und dessen Name ihm nicht verborgen war, mit wiederholter Anerkennung, und lobt den — wenngleich einseitigen — sittlichen Eifer desselben; aber die Gnade des Herrn, das Fundament der Kirche, durfte er nicht antasten lassen.

Die Benennung des Buches entspricht dem Inhalt und bezeichnet die einander entgegenstehenden Tendenzen. Die Schrift des Pelagius trägt an der Spitze den Satz, daß ein sündloses Leben möglich sei. Weder Augustinus noch sonst jemand in der Kirche wollte diesem Satze widersprechen, wenn die Prämisse desselben die göttliche Gnade war. Dies erkannte auch Pelagius an, indem er sich den Einwurf machen läßt: „allerdings ist Sündlosigkeit möglich, aber nur durch die Gnade Gottes;“ und er fährt dann fort: „ich danke dir, daß du meine vielbekämpfte Behauptung jetzt nicht allein zugestehst, sondern sogar noch bekräftigst. Denn wenn man sagt: „es kann sein, aber hierdurch und dadurch,“ — so wird nicht nur die Möglichkeit eingeräumt, sondern auch der Weg der Möglichkeit gezeigt. — „Aber,“ wird erwidert, „du scheinst hier die Gnade Gottes zu leugnen, weil du sie nicht ausdrücklich nennst.“ — „Wie? ich sollte sie leugnen? Wenn ich mich zu der Sache bekenne, so muß ich selbstverständlich zu demjenigen, was zur Bewirkung der Sache erforderlich ist, mich bekennen. Sei es nun die Gnade, oder die

---

[1] De natura et gratia ad Timasium et Jacobum contra Pelagium liber unus. (Opp. tom. X.)

Hülfe, oder das Erbarmen, wodurch die Sündlosigkeit möglich wird, so wird das Eine wie das Andere anerkannt von denen, welche sich zu der Sache selbst bekennen, nämlich sich zu der Lehre bekennen, daß Sündlosigkeit für den Menschen eine Möglichkeit sei." Als Augustinus diese Worte las, fühlte er sich freudig von dem Gedanken berührt, daß Pelagius doch vielleicht mit Unrecht der Verleugnung der göttlichen Gnade beschuldigt werde. Aber diese Freude verschwand bald wieder. Die Gnade, zu welcher Pelagius sich bekannte, war die Güte des Schöpfers, nicht die Barmherzigkeit des Erlösers. Wenn Pelagius zustimmte, daß der Mensch nur durch Gottes Gnade ein sündloses Leben führen könne, so wollte er damit sagen, daß der Mensch von Gott geschaffen und mit der Willenskraft, aus freier Selbstbestimmung das Gute zu wählen und zu vollbringen, ausgerüstet sei; und welchen Einfluß denn auch die Sünde auf den Menschen ausübe, so war Pelagius überzeugt, daß die Abkehr des Menschen von der Sünde nur vermittelst der ungeachtet der Sünde bei ihm verbliebenen freien Willensbestimmung geschehe. Er ging so weit, daß er jede Abschwächung oder Umwandlung der menschlichen Natur durch die Sünde in Abrede stellte, und die Willensfreiheit war nach seiner Ansicht ein unabtrennliches Attribut der menschlichen Natur. Daß durch die Sünde die menschliche Natur vergiftet werde, und bereits durch die Ursünde bis hinein in ihre Wurzeln vergiftet worden sei, daß daher die Willensfreiheit, ein Attribut der ursprünglich reinen Menschennatur, bei der gefallenen Menschennatur nicht mehr vorhanden sei, sondern der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande als ein Ohnmächtiger und Verwundeter der sich seiner erbarmenden göttlichen Gnade zur Wiedergenesung und Erhebung bedürfe, wußte Pelagius nicht zu verstehen. Die Natur hatte er übermäßig erhoben, die Gnade hatte er herabgesetzt, oder er hatte, wie Augustinus sich ausdrückte, der Kraft des Kreuzes Christi widersprochen.

Hierdurch wird die Benennung und der Inhalt der Gegenschrift bezeichnet. Natur und Gnade, Güte des Schöpfers und

Erbarmen des Erlösers, — das sind die Gesichtspunkte, bei denen Augustinus Schritt vor Schritt seinem Gegner nachgeht und ihn widerlegt. Pelagius hatte den schon erwähnten speculativen Grund vorgebracht, daß die Sünde nichts Substanzielles sei und deshalb auch dem Menschen nicht substanziell schaden könne. — „Wenn," lautet die Erwiderung, „dem an seinen Sünden Erkrankten und zu Gott Flehenden: „heile meine Seele, denn gegen dich habe ich gefehlt!" dieser Grund vorgehalten wird, muß dann der Kranke, um vom Gebet nicht abgezogen zu werden, nicht sofort antworten: „weiche von mir und wenn du kannst, streite mit ihm, der gesagt hat: „ich bin nicht ein Arzt für die Gesunden, sondern für die Kranken?' Aber Augustinus konnte den Grund zugeben und dennoch die Folgerung bestreiten. War nicht auch die Speise Substanz und das Nichtessen keine Substanz? Würde aber nicht durch fortgesetztes Nichtessen, oder negatives Verhalten gegen die den Leib ernährende Substanz, auch die Substanz des Leibes immer mehr vermindert und zerstört werden? So auch mußte die Sünde, als negativer Gegensatz gegen die Substanz, die Ernährung der Seele aus der lebenspendenden göttlichen Substanz verhindern und zur Abschwächung und Krankheit der menschlichen Natur gereichen. Wenn dann ferner Pelagius sich den Gedanken näher bringen wollte, daß die Entartung der menschlichen Natur und der Verlust der Willensfreiheit zu der von Gott verhängten Sündenstrafe gehöre, so befand er sich abermals vor einem Räthsel. Eine Sündenstrafe würde verhängt sein, die einerseits wieder die wirksame Ursache neuer Sünden gewesen wäre, und andrerseits die Gerechtigkeit der Imputation ausschloß, welche nur unter der Voraussetzung der Willensfreiheit denkbar erschien. Dann möchte auch angenommen werden, daß Gott die Sünde gewollt habe. Wirklich machte auch Pelagius den Gegnern diese Annahme zum Vorwurf: die Sünde sei eingetreten, damit Gott seine Barmherzigkeit verherrliche; oder auch: der Mensch sei in Sünde gefallen, um von den Versuchungen des Hochmuths und Eigenruhms befreit zu werden. Aber eine widersinnige Annahme,

daß Hochmuth den Hochmuth habe austreiben sollen, denn keine Sünde sei ohne Hochmuth.

Und doch, möchte man erwidern, werde oft Schmerz durch Schmerz ausgetrieben. Aber des ausführlichern Eingehens auf Mißverständnisse konnte Augustinus sich überheben. Daß jedoch nach gerechter göttlicher Ordnung von den Sündern das Licht der Wahrheit zurückweiche, wovon dann wieder, — ebenfalls nach derselben Ordnung, — Verfinsterung, Entartung und fortschreitendes sündliches Verderben die Folge sei, ließ sich durch die unzweideutigsten Schriftstellen erweisen. Pelagius hielt es für folgerichtig, daß Gott, da die menschliche Natur freiwillig fallen konnte, in dieselbe auch die Kraft zum freiwilligen Wideraufstehen gelegt habe. Augustins Antwort lautete: „daß der Mensch sich in Sünde begab, geschah aus seiner eignen Willensbestimmung; um aber wieder zur Gerechtigkeit zurückzukehren, bedarf er des Arztes, weil er krank ist, und bedarf er der wiederbelebenden Gotteskraft, weil er todt ist." Pelagius äußerte: „Gott kann Alles heilen;" womit er von seinem Standpunkte und im Interesse der Willensfreiheit sagen wollte, daß es, wenn durch die Sünde der freie Wille geschwächt werde, ja in der Macht Gottes stehe, die Willensfreiheit sofort wieder herzustellen. Augustinus antwortet: „allerdings ist das Walten Gottes dahin gerichtet, Alles zu heilen; aber er waltet nach seinem eignen Rathschluß, und läßt sich von dem Kranken nicht die Heilsordnung vorschreiben. Gewiß wollte er den Apostel kräftig machen, zu welchem er gleichwohl sprach: „die Kraft wird vollendet in der Schwachheit." Pelagius erkannte an, daß der Mensch sich nicht nach eignem Willen die Sünde vergeben könne, behauptete aber, daß der Mensch nach eignem Willen von neuem in Gerechtigkeit wandeln könne. Augustinus wies hin auf das zwiefache Gnadenwerk Gottes, durch welches die Sünde vergeben und der Wille gebessert werde.

Pelagius mußte einsehen, daß die von ihm so sehr vertheidigte Möglichkeit eines sündlosen Lebens doch wieder als etwas Nichtiges zerfiel, wenn sie niemals zur Wirklichkeit gelangt wäre.

Es war also seinem System entsprechend, daß er eine Reihe von Namen zusammenstellte, die nach dem Zeugniß der heiligen Schrift als gerechte Namen glänzten. „Wenn,“ sagte er dabei „die heilige Schrift von einem Menschen keine Sünde berichtet, sondern ihm im Gegentheil das Zeugniß der Gerechtigkeit ertheilt, so gebührt es uns zu glauben, was wir lesen, und nicht verleumderischerweise hinzuzusetzen, was wir nicht lesen.“ Augustinus antwortet: „ausgenommen die heilige Jungfrau Maria, die ich aus Ehrfurcht vor dem Herrn überhaupt von einer Frage ausschließe, bei welcher es sich um die Sünde handelt, — ausgenommen also die Jungfrau, — würden nicht alle jene heiligen Männer und Weiber, wenn wir ihnen die Frage über die Sündlosigkeit vorlegen könnten, einmüthig mit dem Apostel Johannes ausrufen: „so wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns?“ Er setzt aber nachher noch hinzu: „es kann unter wahren und frommen Christen die Frage sein, ob es in dieser Zeitlichkeit Menschen von vollkommen sündlosem Wandel gegeben habe oder geben könne. Daß es in dem ewigen Leben vollkommen Sündlose geben werde, bezweifelt kein Verständiger. Doch will ich auch über dieses zeitliche Leben nicht rechten. Zwar sehe ich nicht ein, wie in diesem Sinn das Wort: „vor dir ist kein Lebendiger gerecht,“ sammt ähnlichen Worten verstanden werden kann; aber möge es nachgewiesen werden, daß diese Zeugnisse anders zu deuten seien, und daß eine vollkommene Gerechtigkeit auf Erden theils vorhanden gewesen sei, theils auch noch gegenwärtig vorhanden sei und in Zukunft vorhanden sein werde; während auch dann doch viel größer die Zahl derer sein wird, die nicht bezweifeln werden, daß sie bis an ihr Lebensende wahrheitsgemäß zu sprechen haben: „vergieb uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern,“ und die dabei doch vertrauensvoll ihre feste Hoffnung auf Christum und seine Verheißungen setzen. Wenn aber geleugnet wird, daß die Erreichung der vollkommenen Heiligung oder irgend einer Stufe in der Heiligung einzig und allein nur durch die Gnade des gekreuzigten Heilandes und die

Gabe seines Geistes möglich sei, so weiß ich nicht, ob diejenigen, die solches leugnen, noch mit Recht den Christen zugezählt werden dürfen. Für die Gnade Christi erhebe ich meine Stimme. Ja er selbst erhebt dafür seine Stimme: „ohne mich könnt ihr nichts thun!"

Um dieselbe Zeit schrieb Augustinus sein Buch „von der Vollendung der Gerechtigkeit des Menschen (1)." Zwei Bischöfe, Eutropius und Paulus, hatten ihm die schon erwähnten „Begriffsbestimmungen" zugesandt, mit der Bitte um Widerlegung. Es hat diese Schrift des Cölestius viel Verwandtes mit der Schrift des Pelagius, mit deren Widerlegung sich das Buch „von der Natur und von der Gnade" beschäftigt, nur daß Cölestius manches mit noch größerer Schärfe oder Rücksichtslosigkeit ausspricht. Auf der einen Seite aus den schon dargestellten Gründen die Behauptung, daß durch die Sünde eine substanzielle Einwirkung, mit welcher der Verlust der Willensfreiheit zusammenhänge, auf die menschliche Natur nicht ausgeübt sei oder ausgeübt werde, sondern die menschliche Willenskraft fortwährend der freien Selbstbestimmung zum Guten fähig bleibe, wobei sogar Cölestius so weit ging, daß er die Vertauschung einer schlechten Willensrichtung mit einer guten Willensrichtung als eine sehr leichte Sache der Selbstbestimmung bezeichnete. Auf der andern Seite die Hinweisung auf das allgemeine sündliche Verderben und die Verdammniß, die durch die Sünde über die gesammte menschliche Natur gekommen sei; die Hinweisung auf die Unfähigkeit des an der Sünde leidenden menschlichen Willens, sich ohne die zu ihm sich herablassende Gnade wieder zum Guten zu erheben; die Hinweisung auf Christum, als den Mittler der göttlichen Gnade, sowohl zur Zeit der Weissagung, als auch zur Zeit der Erfüllung; die Erörterung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Gnade; das Gesetz bei den noch nicht in der Gnade Stehenden der Zuchtmeister auf Christum und für die schon in der Gnade Stehenden die Anweisung

(1) De perfectione justitiae hominis liber. (Opp. tom. X.)

zu dem Erstreben der vollkommenen Heiligung, welches aber, wegen der selbst bei den Frommen noch fortdauernden Gegenwirkungen der nur allmählig verschwindenden Sünde, ein unzulängliches bleibt, und fortwährend das von den Werken der gebenden und vergebenden Nächstenliebe emporgetragene Gebet um Gnade erforderlich macht, bis endlich jenseits des irdischen Lebens das ersehnte und erstrebte Ziel erreicht wird. — Das sind die in diesem Werke Augustins sich befindenden gegensätzlichen Grundgedanken.

Bei dem Verkehr zwischen Afrika und Palästina konnte Augustinus mit dem, was sich seit einem Jahr mit Pelagius begeben hatte, nicht unbekannt geblieben sein. Mit Spannung waren seine Blicke nach dem Orient gerichtet. Er benutzte eine sich ihm darbietende günstige Gelegenheit, nämlich die Abreise eines Priesters oder Mönches Lucas nach Jerusalem, um an Johannes zu schreiben und sich genauere Mittheilungen zu erbitten, empfing jedoch keine Antwort. Inzwischen erhielt er angeblich von Pelagius selbst eine Zusendung, nämlich ein Referat über dessen Vertheidigung gegen die Angriffe der beiden gallischen Bischöfe, aber ohne Begleitschreiben. Zugleich verlautete jetzt hin und wieder von pelagianisch Gesinnten im Abendlande die Aeußerung, daß nunmehr, nach der Synode von Diospolis, die Kirchen des Orients über diejenigen, welche noch fernerhin die Lehre des Pelagius verketzern möchten, das Verdammungsurtheil aussprechen würden. Orosius brachte nähere Nachrichten. Größtentheils konnte er ja als Augenzeuge der Begebenheiten in Palästina reden. Außerdem übergab er von Heros und Lazarus Briefe, die sich über Pelagius und den gegen ihn eröffneten Kampf, so wie über die Synode von Diospolis, ausführlich ausließen. Die Bischöfe des Abendlandes wurden in Anspruch genommen, daß sie der drohenden Irrlehre Schranken setzen sollten. Zwar auch im Morgenlande hätten sich Streiter für die Wahrheit erhoben, und besonders Hieronymus, von dessen „Dialogen" Orosius ein Exemplar mit sich führte, trete den Verleugnern der Gnade entgegen; aber bei den Bischöfen

sei nichts auszurichten gewesen. Pelagius lebe ruhig in Jerusalem, suche nicht ohne Erfolg seine Irrthümer auszubreiten, und erfreue sich der Werthschätzung und Freundschaft des dortigen Bischofs. Orosius dachte sehr ungünstig von Johannes. Er hatte dies auch in seiner Apologie öffentlich ausgesprochen Augustinus aber wollte weder dem Bischof von Jerusalem, noch den übrigen Bischöfen, die sich zu Diospolis versammelt hatten, eine Zustimmung zu der Lehre des Pelagius zutrauen. Er wünschte eine Täuschung annehmen zu können und hoffte, daß sie, sobald ihnen nur die Augen geöffnet seien, ihre Ansicht ändern würden. Zu diesem Zweck schrieb er an Johannes einen zweiten Brief, welchem er sein Buch „von der Natur und von der Gnade" nebst der Schrift des Pelagius, die er in seinem Buche widerderlegt hatte, beifügte ([1]). Dringend bat er, zugleich im Namen vieler anderer Bischöfe Afrikas, um die Acten des Concils. Aber bevor noch eine Antwort, die überhaupt auch nicht erfolgte, eintreffen konnte, fanden sich die nordafrikanischen Bischöfe, in Folge der von Orosius überbrachten Mittheilungen und Briefe, zu einem gemeinsamen Schritt bei dem römischen Stuhl bewogen. Es wurde dadurch nicht allein der Beschluß der Conferenz zu Jerusalem in Ausführung gebracht, sondern ein solcher Schritt erschien auch deshalb dringlich, weil, sowie die Kunde von der Synode zu Diospolis sich im Abendlande weiter verbreitete, die pelagianischen Stimmen zahlreicher und rücksichtsloser wurden. Dies sollte, wie man hörte, auch namentlich in Rom der Fall sein, wo Pelagius lange gelebt und sich Freunde und Anhänger erworben hatte. Wenn es demnach dringend erforderlich schien, daß der römische Stuhl seine Autorität dem Pelagianismus entgegenstelle, so hatte die nordafrikanische Kirche eine besondere Berechtigung oder Verbindlichkeit, eine Sache, die schon vor Jahren in Carthago durch Conciliarbeschlüsse abgeurtheilt war, abermals zu verhandeln und auch in Rom zur Entscheidung anhängig zu machen.

([1]) ep. 179.

Auf zwei kurz nach einander im Jahr 416 abgehaltenen Synoden zu Carthago uud zu Mileve in Numidien wurden die Verhandlungen geführt und die Resultate in zweien Briefen gleichen Inhalts an Innocenz mitgetheilt ([1]). Eine neue Häresie des verderblichsten Charakters suche die Fundamente der Kirche zu unterwühlen. Es werde behauptet, daß der menschliche Wille selbstgenugsame Kräfte besitze, um das Gesetz Gottes zu erfüllen. Die Gnade Christi werde verleugnet. Denn wenn auch erklärt werde, daß die Gnade Gottes zur Erfüllung des göttlichen Willens nothwendig sei, so werde unter der göttlichen Gnade die von Gott an die menschliche Natur mitgetheilte Willenskraft und die Kundmachung des göttlichen Gesetzes, theils des dem menschlichen Herzen eingeschriebenen, theils des in der heiligen Schrift enthaltenen Gesetzes verstanden. Aber diejenige Gnade, wodurch Gott dem sündigen, ohnmächtigen Willen aufhelfe, diejenige Gnade, auf deren Darreichung das Flehen so vieler Gebete und Fürbitten sich beziehe, diese Gnade, von welcher das Wort Gottes so oft und so deutlich rede, werde verworfen. Die Nothwendigkeit der Kindertaufe werde geleugnet. Pelagius und Cölestius würden als die Urheber dieser Häresie genannt, und Cölestius sei auch schon vor Jahren in Carthago zur Rechenschaft gezogen. Wenn sie inzwischen vielleicht von ihren häretischen Meinungen zurückgekommen seien, oder die Anschuldigung solcher Irrlehren als eine fälschliche zurückweisen könnten, so möchten sie dies offen und unzweideutig aussprechen. Denn gewiß verdiene jeder das Anathema, der nicht über diese Irrthümer das Anathema, aussprechen wolle. Die carthagische Synode fügte ihrem Schreiben die Briefe der Bischöfe Heros und Lazarus und die Acten des Concils gegen Cölestius hinzu. Beide Synoden drückten die Erwartung aus, daß der apostolische Stuhl durch seine Autorität das Umsichgreifen des Uebels verhindern und die Irrenden, wenigstens zum Theil, zurückrufen werde. Den officiellen Synodalschreiben fügten fünf besonders hervorragende Bischöfe der

---

([1]) ep. 175 u. 176.

nordafrikanischen Kirche, unter ihnen Augustinus, Aurelius und Alypius, ein Privatschreiben bei, in welchem sie sich über Manches noch ausführlicher verbreiteten ([1]). Zugleich theilten sie dem römischen Bischofe die Schrift des Pelagius, welche Augustinus in seinem Buche „von der Natur und von der Gnade" widerlegt hatte, nebst der Widerlegungsschrift zur Kenntnißnahme mit. Endlich legte auch noch Augustinus einen Brief an Pelagius bei, mit der Bitte, daß Innocenz die Weiterbeförderung übernehmen wolle. Denn Pelagius möge sich doch wohl minder leicht über ein Schreiben hinwegsetzen, welches ihm durch die Vermittelung des apostolischen Oberhirten zugehe. Ein Bischof Namens Julius wurde mit der Sendung an Innocenz betraut.

Der römische Bischof erwiederte im Jahr 417 die an ihn gesandten und übergebenen Schreiben mit drei entsprechenden Gegenschreiben ([2]). Seine Antworten an die Synoden tragen den imperatorischen Charakter des Nachfolgers auf St. Peters Stuhl, in seiner Antwort auf das dritte Schreiben redet er die Sprache des Collegen. An Aurelius und Augustinus schrieb er außerdem noch ein kurzes eigenhändiges Wort eines Freundes ([3]). Er lobte sowohl den Eifer der beiden bischöflichen Versammlungen, als auch ihr pflichtmäßiges Verfahren, daß sie über eine Sache, deren vollgültige und für die gesammte Kirche verbindliche Entscheidung dem apostolischen Stuhl zustehe, Bericht erstattet hätten. Sich dann den Auffassungen und Beschlüssen oder Anträgen der Synoden anschließend, sprach er über Pelagius und Cölestius und über deren Anhänger die Excommunication aus, den Schwachen zur Schutzwehr und schreckenden Warnung, den Schuldigen aber sowohl zur Strafe als auch zum Zuchtmittel. Denn sofern sie, mit reuigem Bekenntniß die Irrlehren verdammend, wieder nach dem Schooß der Kirche zurückverlangen würden, solle ihnen die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft nicht versagt

---

([1]) ep. 177.
([2]) ep. 181—183.
([3]) ep. 184.

werden. In seiner Antwort an die fünf Bischöfe spricht er sich über sein Verfahren, bezüglich auf die Frage, ob nicht eine Vorladung und Vernehmung des Pelagius hätte vorangehen sollen, näher aus. Eine energische Maaßregel sei nothwendig gewesen, um die häretische Bewegung zu hemmen, oder einen Rückschlag in dieselbe zu bringen. Die Schuld des Pelagius sei hinlänglich constatirt. Zwar sei ein Schriftstück, welches angeblich die Acten der Synode von Diospolis enthalte, nach Rom gelangt, jedoch nicht durch officielle Mittheilung, und also ohne Beglaubigung der Authenticität. Falls aber auch jenes Document authentisch wäre, scheine doch aus demselben vielmehr hervorzugehen, daß der Angeklagte Ausflüchte gesucht und seine Richter getäuscht habe. Wenn Pelagius bei seinen Irrthümern beharre, so würde er einer Vorladung nach Rom voraussichtlich nicht Folge leisten; wenn er aber inzwischen wirklich von seinen häretischen Irrthümern zurückgekommen sei, so liege es jetzt ihm ob, sich mit der Bitte um Absolution an den römischen Stuhl zu wenden.

Vielleicht gleichzeitig mit dem Eintreffen dieser Antwort erhielt Augustinus die Acten der Synode von Diospolis. Zu seiner großen Freude fand er seine Hoffnung bestätigt, daß die orientalischen Bischöfe durch die Freisprechung des Pelagius keineswegs eine Zustimmung zu den Irrlehren, welche demselben vorgeworfen waren, zu erkennen gegeben hätten. Die Acten zeigten eine merkliche Abweichung von der eigenen Relation des Pelagius über seine Vertheidigung, und diese Abweichung war, wie verdachterweckend gegen Pelagius, so ein Zeichen für die Rechtgläubigkeit der Synode. Augustinus war in Uebereinstimmung mit Innocenz mehr als zweifelhaft, ob Pelagius die Rechtfertigung verdient habe. Seine Antworten ermangelten der Unumwundenheit und Unzweideutigkeit. Sie konnten von der Synode arglos hingenommen, aber auch in dem Sinne, dessen Verwerflichkeit in dem Buche von der Natur und von der Gnade dargelegt war, verstanden werden; und daß Pelagius, die Bischöfe täuschend, diesen Sinn mit seinen Antworten verband, mochte deshalb vermuthet werden, weil er vor der Synode nicht

irgendwie einen Widerruf früherer Ansichten hatte durchblicken lassen. Gewiß hatte er doch nicht zu jeder Zeit an der orthodoxen Lehre von der Gnade festgehalten. Warum denn weigerte er sich dies einzugestehen, wenn er inzwischen seine Ueberzeugung geändert und berichtigt hatte? Durch einen Brief, den er unlängst mit Beziehung auf seine Verantwortung geschrieben hatte, wurden diese Verdächtigungsmerkmale noch verstärkt ([1]).

Daher fühlte sich Augustinus, nachdem er die Acten gelesen hatte, zu einer dieselben beleuchtenden Schrift aufgefordert. Es war dabei ein dreifacher Gesichtspunkt zu nehmen, auf die Ankläger des Pelagius, auf die Synode, und auf Pelagius selbst. Die Ankläger betreffend, wollte Augustinus zeigen, daß zu der Anklage triftige Gründe vorhanden gewesen seien. Die Synode betreffend, wollte er darthun, daß Bischöfe des Orients, die mit der abendländischen Sprache nicht vertraut und mit dem Streite nur oberflächlich bekannt waren, in Abwesenheit der Verkläger nicht füglich anders, als es geschehen sei, hätten urtheilen können, und daß aus ihrem Urtheil ihr rechtgläubiger Standpunkt deutlich hervorgehe. Den Pelagius endlich betreffend, wollte er nachweisen, daß dessen Orthodoxie aus der Verantwortung vor der Synode noch nicht hinlänglich erhelle, sondern noch eines entscheidenden Zeugnisses bedürfe, daß Pelagius jedoch durch die Zugeständnisse, die er gemacht, und die Anathemas, zu denen er sich herbeigelassen habe, ebenfalls ein Zeuge gegen die ihm vorgeworfenen Irrlehren geworden sei. Diese Aufgaben sind in dem Buche über die Verhandlungen mit Pelagius gelöst ([2]). Augustinus widmete diese Schrift dem Aurelius, damit ihr, wie er sagte, der Bischof von Carthago zu noch größerer Empfehlung gereiche, und sie durch die Bemühung desselben desto verbreiteter werde. Ueberhaupt war seit den Synodalschreiben an Innocenz seine Polemik nicht mehr allein gegen die Sache, sondern auch gegen die Personen gerichtet. Die frühere schonende Rücksicht

---

([1]) Dieser Brief wird in der Schrift de gestis Pelagii erwähnt.
([2]) De gestis Pelagii liber unus. (Opp. tom. X.)

war jetzt zwecklos gewarden; es konnte sogar das Bedenken entstehen, ob dieselbe nicht zum Nachtheil für die Sache schon zu lange fortgedauert habe. Zu solcher Erwägung ward Augustinus theils durch den Gang der Begebenheiten bewogen, theils auch durch die Ausarbeitung seiner Schrift „von der Natur und von der Gnade.“ Diese Schrift ist in der Geschichte der pelagianischen Streitigkeiten von bedeutendem Momente, weil sie ihrem Verfasser einerseits über den Charakter der zu bekämpfenden Lehre völlig die Augen öffnete, und ihn andererseits zur tieferen oder schrofferen Ausbildung seines eigenen Lehrbegriffs veranlaßte. Denn von da an tritt die Prädestinationslehre schärfer in seinen Schriften hervor. Ein Schreiben an Paulinus von Nola, welches er gemeinschaftlich mit Alypius um diese Zeit ergehen ließ, enthält die erste ausführlichere Darstellung dieser zur Consequenz des Augustin'schen Systems gehörenden Lehre (1).

Paulinus hegte, wie erwähnt wurde, Freundschaft für Pelagius. Augustinus wünschte diese Gesinnung vor Täuschung zu bewahren, und für die ihm so sehr am Herzen liegende Sache auch das Glaubenszeugniß des verehrten und einflußreichen Bischofs von Nola zu erhalten. Um so mehr, weil verlautet hatte, daß sich in Nola und den dortigeu Gegenden eifrige Pelagianer befänden. Die Synode von Diospolis wurde in verschiedenem Sinne besprochen. Schon bevor Augustinus die Acten geprüft hatte, ging die Rede, daß Pelagius seine Rechtfertigung nicht ohne Widerruf erlangt habe. Während hierdurch ein Theil seiner Anhänger schwankend werden mochte, gab es andere von solcher Entschiedenheit, daß sie lieber den Pelagius aufgeben, als von ihrer Ueberzeugung weichen wollten; und namentlich auch zu Nola und in den Gegenden des südlichen Italiens sollte dieses entschiedene Bekenntniß des Pelagianismus gehegt werden. Augustinus seinerseits war der Ueberzeugung, daß, nachdem die zwiefache Synode in Afrika die Streitpunkte beleuchtet und der römische Stuhl seine Stimme erhoben habe, alle diejenigen,

---

(1) ep. 186.

welche von diesen Actenstücken Kenntniß nähmen, nur vermöge einer unbegreiflichen Selbstverblendung noch ferner den pelagianischen Ansichten beipflichten könnten. So fest hatte er seinen Standpunkt genommen, und so sehr schon sich in die Anschauungen und Lehrentwickelungen hineingelebt, die er jetzt dem Bischofe von Nola vorlegte. Mit strenger Consequenz zieht er die Parallele zwischen der Sünde, dem Tode und der Verdammniß in Adam, und der Gnade, dem Leben und der Gerechtigkeit in Christo, hinblickend auf das Vorbild dieser Parallele im Römerbriefe. Ganz und durchaus sei die Wiedererneuerung des Menschen das Werk der göttlichen Gnade. Zwar werde, da der Wille von der menschlichen Natur unzertrennlich sei, eben der wollende Mensch wiedererneuert; aber jede Willensbestimmung zum Guten, sei es in Werken, oder im Glauben, oder in Buße, gehe doch nur hervor aus der göttlichen Gnade, die in dem eigenthümlich christlichen Sinne sich nicht auf die Schöpfung der menschlichen Natur, sondern auf die Erlösung der menschlichen Natur beziehe, und keineswegs allein in der Vergebung der Sünden und in der Lehre, sondern besonders auch in der innerlich wirksamen und die Seelen mit Gott vereinigenden Kraft des heiligen Geistes bestehe; wie solches durch die klarsten Stellen des Wortes Gottes verkündigt, und durch die mit dem Worte Gottes übereinstimmende Praxis der Kirche bezeugt werde. Denn jener Ausspruch der Schrift, daß es nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen liege, daß mithin von einer dem göttlichen Erbarmen vorangehenden, oder mit demselben sich vereinigenden verdienstlichen Selbstbestimmung des menschlichen Willens nicht die Rede sein könne, ergebe sich daraus, daß die Kirche schon den neugeborenen Kindern das Taufsacrament ertheile, nicht zweifelnd, daß ein neugeborenes getauftes und darnach alsbald aus dem irdischen Leben scheidendes Kind zum ewigen Leben und zum Himmelreiche gelange, dagegen ein neugeborenes ungetauft sterbendes Kind dem ewigen Tode verfalle. Aus dieser Anschauung folgte die Lehre von der Gnadenwahl, oder die Lehre, daß es der Wille Gottes sei, nur

einen Theil des menschlichen Geschlechtes, nicht das menschliche Geschlecht insgesammt von dem ewigen Tode zu erretten. Denn da bei der Mittheilung des Heils der menschliche Wille als selbstständig mitwirkender Factor nicht in Betracht kam, so konnte auf die Frage, weshalb denn ein Theil der Menschen nicht zum Heil gelange, nur geantwortet werden mit der Hinweisung auf den göttlichen Willen, gemäß welchem nur ein Theil der Menschen zum Heil gelangen solle. Durfte man etwa entgegnen, daß durch diese Antwort eine Ungerechtigkeit auf Gott gewälzt werde? Aber wie konnte dort, wo die Verdammniß Gerechtigkeit und die Errettung Gnade war, von Ungerechtigkeit die Rede sein? Oder mochte die Aeußerung gewagt werden, daß es doch besser wäre, wenn Gott alle retten wollte. „Nach menschlichen Gedanken," erwidert Augustinus, „können wir auch sagen: da Alles, was Gott gemacht hat, gut ist, so wäre es doch viel besser, wenn er das Gute, welches er gemacht hat, verdoppelt und vervielfältigt hätte." Und ob denn nicht auch endlich die gegen die Gnadenwahl Eifernden mit ihren eignen Waffen geschlagen werden könnten? Ward nicht ebenfalls bei der Lehre, daß nicht der menschliche Wille von der göttlicheu Gnade, sondern die göttliche Gnade von dem menschlichen Willen abhängig sei, ein Theil der Menschen von der Seligkeit ausgeschlossen gedacht? Warum waren sie ausgeschlossen? — Weil sie nicht gewollt hatten. — Aber warum hatte Gott, der ja wußte, daß sie zufolge ihrer Willensrichtung das ewige Leben nicht ererben würden, ihnen das Leben gegeben? — Weil er wollte, daß sie, — allerdings wegen ihrer Schuld, was aber eben so wenig durch die Lehre von der Gnadenwahl verneint ward, — von der Seligkeit ausgeschlossen sein sollten. — Aber warum wollte Gott nicht allen Menschen, sondern nur einem Theil der Menschen die Seligkeit verleihen? — Auch auf diese Frage entnahm Augustinus aus dem Römerbriefe noch eine Antwort. Nämlich die Antwort, daß Gott sowohl seine Gerechtigkeit, als auch den Reichthum seiner Barmherzigkeit kund machen wollte. Denn den Reichthum seiner Barmherzigkeit machte Gott denen, welche unverdienterweise errettet wurden, dadurch kund, daß er durch die Offenba-

rung seiner Gerechtigkeit ihnen zeigte, was auch sie, wenn nicht unverdienterweise ihnen Gnade verliehen wäre, gerechterweise verdient hätten. „So weit,“ sagt Augustinus, „ist dem Menschen Aufschluß gegeben worden. In dem göttlichen Vorherwissen giebt es eine bestimmte Zahl und Menge der Heiligen, „derer, die nach dem Vorsatz berufen sind.“ Denn auch noch andere sind zwar berufen, aber nicht auserwählet und deshalb auch nicht nach dem Vorsatz berufen. „Welche er aber berufen hat,“ — nämlich nach dem Vorsatz, — „die hat er auch gerecht gemacht, welche er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch herrlich gemacht.“ Das sind die Kinder der Verheißung, die durch die Gnadenwahl Erwählten, die Gefäße der Barmherzigkeit. Die übrigen Menschen aber sind von Gott, der Alles zuvor weiß, deshalb geschaffen, damit er an ihnen kund mache, wessen der freie Wille des Abtrünnigen ohne die Gnade fähig sei, und damit an den gerechten und verdienten Strafen der Verworfenen die Gefäße der Barmherzigkeit lernen sollten, was ihnen, die nicht wegen des Verdienstes ihrer Werke, sondern durch Gottes freie Gnade von jenen ausgeschieden sind, verliehen worden sei, auf daß jeder Mund verschlossen werde, und wer sich rühmt, sich des Herrn rühme.“ Aus diesen Worten erhellt, welche Bedeutung die Lehre von der Gnadenwahl für Augustinus und seine Polemik gegen die Pelagianer hatte. Durch die Lehre von der Gnadenwahl wurden, nach seiner Auffassung, die innersten Wurzeln des sündlichen Hochmuths durchschnitten, aus denen sonst immer wieder der Pelagianismus aufwachsen mußte.

Es war dieser Brief, so weit wir ersehen können, der letzte Brief, den Paulinus von Augustinus empfing, und eine Antwort ist nicht vorhanden, wurde also auch vielleicht nicht gegeben. Der milde Paulinus mochte doch vor einer Lehre zurückbeben, über die selbst Augustinus nicht ohne Zittern nachdachte, und vielleicht kam sogar noch in dieses langgehegte und tiefe Freundschaftsbündniß ein Gefühl der Entfremdung.

Die Vermuthung, die Innocenz in seiner Antwort an die fünf Bischöfe ausgesprochen hatte, daß eine Vorladung des rö-

mischen Stuhls bei Pelagius vielleicht umsonst sein werde, fand in sofern keine Bestätigung, als Pelagius über die im Abendlande gegen ihn unternommenen Schritte, und besonders über die Sentenz des römischen Bischofs durchaus nicht gleichgültig hinwegsah. Weder gegen seinen Ruf, noch gegen seine Verbindungen in der abendländischen Kirche war er gleichgültig, und der Vorwurf der Häresie, den jetzt solche Stimmen gegen ihn geschleudert hatten, erschien ihm so schwer belastend und selbst für seine Freistätte in Jerusalem so drohend, daß es ihm von größter Wichtigkeit war, Alles aufzubieten, um seine kirchliche Rehabilitation und die Anerkennung seines orthodoxen Standpunkts, die ihm nach seiner Ueberzeugung gebührte, wieder zu erlangen. So wie er sich sofort bemüht hatte, die Erklärung der Synode von Diospolis zu seinen Gunsten zu benutzen, seinen Anhängern gegenüber nicht ohne eine gewisse Bemäntelung, suchte er ebenfalls, nachdem ihm die Beschlüsse des afrikanischen Concils kund geworden waren, die Wirkung derselben durch möglichste Zugeständnisse zu entkräften. Es komme ihm, äußerte er in einer Schrift, nicht in den Sinn, die Gnade, deren der Mensch unausgesetzt bedürfe, zu leugnen; nur müsse auch die Willensfreiheit nicht verleugnet werden; aber die Gnade sei das von der Güte Gottes dargebotene Hülfsmittel, durch welches der Mensch in der Anwendung seiner Willenskraft gestärkt werde, und ohne welches der Weg des Guten schwerlich eingeschlagen werden könne. In diesen Aeußerungen ist das Streben nicht zu verkennen, daß Pelagius, außer der Lehre von der objectiven göttlichen Gnade, auch die Lehre von den subjectiven oder innerlichen göttlichen Gnadenwirkungen sich aneignen wollte; — freilich in einer seinen Gegnern nicht genügenden Weise. Vollends nun erst nach dem Anathema aus Rom eilte er mit der Verantwortung.

Ebenso Cölestius, der nicht minder als sein Freund von den Schritten der afrikanischen Bischöfe und des römischen Bischofs betroffen ward. Cölestius war während mehrerer Jahre von dem Schauplatz dieser kirchlichen Lehrkämpfe wie verschwunden. Man hatte gehört, daß er in Ephesus Presbyter geworden

war. Doch auch von dort sei er vertrieben worden und dann nach Constantinopel gegangen, wo er aber ebenfalls „den Streitern Christi“ habe weichen müssen ([1]). Allerdings war seine dogmatische Richtung von der Art, daß selbst im Orient, wo die Lehre von der Gnade minder fest ausgeprägt war, Gegensatz gegen ihn und Verfolgung leicht hervorgerufen werden konnte; wobei vielleicht auch das in den letzten Jahren Geschehene, durch welches die früheren Conciliarverhandlungen wieder aufgefrischt wurden, von Einfluß war. Cölestius reiste im Jahre 417 nach Rom. Er wollte persönlich seine Vertheidigung führen. Die Verhältnisse erschienen hierzu günstig. Denn Innocenz war gestorben, und von seinem Nachfolger Zosimus durfte erwartet werden, daß er die kirchlichen Streitfragen anders als sein Vorgänger beurtheilen werde. Cölestius übergab dem römischen Bischofe ein Glaubensbekenntniß und trug darauf an, daß seine Sache untersucht werde ([2]). Um den Eindruck der Devotion vor dem Stuhl des heiligen Petrus zu verstärken, berief er sich auf die schon vorlängst von ihm eingelegte Appellation, deren Einberichtung nach Rom die carthagische Synode damals unterlassen hatte. Zugleich erklärte er sich bereit, der Entscheidung des apostolischen Stuhls sich mit gebührendem Gehorsam zu unterwerfen.

Zosimus war mit andern drängenden Arbeiten überhäuft. Dennoch wollte er eine so wichtige Angelegenheit nicht verschieben, und die Spannung der afrikanischen Bischöfe, die von diesem Schritte des Cölestius Kenntniß hatten, nicht länger hinhalten. Unter seinem Vorsitze versammelte sich eine Synode der römischen Geistlichkeit und der damals grade in Rom anwesenden auswärtigen Bischöfe und Priester in der Basilika des heiligen Clemens. Mit Vorbedacht hatte Zosimus diese Kirche zur Abhaltung der Synode bestimmt. Das Vorbild des erhabenen Bischofs und Märtyrers, welchem die Basilika geweiht war, sollte

---

([1]) Prosper de ingratis. Augustinus contra Julianum lib. III. c. I.

([2]) Die einzelnen Glaubensbekenntnisse der Pelagianer sind abgedruckt in tom. XII.

den Verhandlungen vorleuchten. Mit der Vorlesung der bezüglichen Actenstücke und des eingereichten Glaubensbekenntnisses ward begonnen. In dem letzteren hatte Cölestius, betreffend diejenigen Dogmen, bei welchem ihm nichts Häretisches vorgeworfen war, seine Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre dargelegt. Er hatte dann weiter gesagt, daß er, gemäß der Entscheidung der Kirche und den Worten des Evangeliums, die Nothwendigkeit der Kindertaufe festhalte. Die Kinder seien zu taufen zur Vergebung der Sünden und zur Erlangung des Himmelreiches; denn der Herr habe nur den Getauften die Theilnahme an dem Himmelreiche verheißen, und da den Kindern noch die natürliche Kraft mangele, so werde ihnen durch die Taufe das Himmelreich von dem Reichthum der Gnade dargeboten. Jedoch verwahre er sich, wenn er bekenne, daß ebenfalls die Kinder auf die Vergebung der Sünden zu taufen seien, ausdrücklich gegen die Annahme der Erbsünde. Die Lehre von der Erbsünde sei kein kirchliches Dogma. Die Sünde werde nicht mit dem Menschen erzeugt, sondern von dem Menschen begangen, und sei kein Verbrechen der Natur, sondern des Willens. Diese Normen seien bei der Lehre von der Taufe festzuhalten, damit einerseits die Einheit der Taufe festgehalten, andrerseits die Gerechtigkeit des Schöpfers nicht angetastet werde. Ueber die Willensfreiheit äußerte Cölestius, daß dieselbe anzuerkennen, aber auch der göttlichen Gnade stets bedürftig sei. Die Behauptung, daß der Mensch die Sünde nicht vermeiden könne, sei Manichäismus. In der steten Möglichkeit, zu sündigen oder nicht zu sündigen, bestehe die Realität der Willensfreiheit. Schließlich bezeugte Cölestius, daß er kein neues Dogma aufstellen wolle. Wenn er nun vielleicht in einem oder dem andern Puncte unwissentlich geirrt haben sollte, so wolle er gern seinen Irrthum durch den Ausspruch des römischen Bischofs berichtigen lassen. Die Vorlesung dieses Glaubensbekenntnisses machte einen günstigen Eindruck. Es schien nicht einen häretischen, sondern den katholischen Geist zu athmen. Zosimus suchte aber auch noch durch mehrere Fragen sich ein festeres Urtheil über die Glaubensstellung

des Cölestius zu bilden. „Verdammst du das," fragte er ihn, was Innocenz in seinen Schreiben an die afrikanischen Bischöfe verdammt hat?" Cölestius bejahte, und wirklich mochte er der Ansicht sein, daß in diesen Schreiben nichts über die Erbsünde und den freien Willen gesagt sei, was er nicht mit den Formeln seines Glaubensbekenntnisses vereinigen könne. „Verdammst du", fragte der Bischof weiter, „auch das, was der Diaconus Paulinus angeblich als von dir herrührend vorgebracht hat?" Cölestius wollte ausweichen. „Ich werde," antwortete er, „aus diesen Anschuldigungen zeigen, daß Paulinus ein Häretiker ist." „Halte uns nicht hin," erwiderte der Bischof; „ich frage dich, ob du alles das verdammst, was Paulinns dir vorgeworfen hat, oder was gerüchtsweise dir vorgeworfen wird?" Cölestius fand einen Ausweg. „Ich verdamme es," entgegnete er, „im Sinne deines Vorgängers seligen Angedenkens."

Die Verhandlung wandte sich nun auf die von den beiden gallischen Bischöfen ausgegangene Denunciation. „Nie habe ich," antwortete Cölestius, „mit diesen Bischöfen über dergleichen gesprochen. Sie sind mir sogar vorher ganz unbekannt gewesen. Erst nachdem sie gegen mich geschrieben hatten, habe ich den Lazarus flüchtig kennen gelernt, und Heros hat mir eine Ehrenerklärung darüber gegeben, daß er von einem Unbekannten und Abwesenden übel gedacht habe." Die persönlichen Angelegenheiten der beiden Bischöfe waren wohl schon seit längerer Zeit vor den römischen Stuhl gebracht, eine Untersuchung ward jetzt angestellt und fiel entschieden nachtheilig gegen Heros und Lazarus aus. Es wurde erwiesen, oder als erwiesen angenommen, daß beide die bischöfliche Würde gewaltthätig an sich gerissen, mit Gewaltthätigkeiten und sogar mit Blutvergießen befleckt, unter dem Schutz tyrannischer Usurpation dem allgemeinen Unwillen getrotzt, aber nach der Wiederherstellung der rechtmäßigen Herrschaft des Honorius sich geflüchtet, und dadurch ein Selbstzeugniß über ihre Unwürdigkeit gegeben hätten. Sie wurden ihrer bischöflichen Aemter für verlustig erklärt, und excommunicirt. Und solchen Menschen, von denen Lazarus noch dazu als ein alter

Verleumder berüchtigt war, hatte man so viel Gewicht beigemessen und so viel Vertrauen geschenkt! Eine Stimmung des Unwillens ging durch die Synode. Cölestius schien gerechtfertigt zu sein. Aber doch wollte Zosimus nicht zu schnell urtheilen, und die Rücksicht, welche die afrikanischen Bischöfe beanspruchen konnten, nicht bei Seite setzen. Es sollte also die Entscheidung über die Rechtgläubigkeit des Cölestius noch auf zwei Monate verschoben, und inzwischen erwartet werden, ob die Gegner desselben ihre Sache persönlich in Rom vertheidigen und ihn einer Heterodoxie überführen würden. Zosimus schloß die Versammlung mit einer Ansprache, in welcher er von Streitfragen abmahnte, die, aus Selbstüberhebung und Eitelkeit hervorgegangen, nicht zur Erbauung, sondern nur zum Zanke und zum Ruin gereichen könnten. Er theilte demnächst, unter Beifügung der Acten, den afrikanischen Bischöfen in einem Schreiben das Ergebniß des Verhörs mit, nicht ohne sich rügend über sie auszusprechen. Er deutete ihnen sein Befremden an, daß sie damals zu Carthago, als Cölestius persönlich seinem Ankläger gegenüber gestanden, und sich nicht allein mündlich, sondern auch schriftlich verantwortet habe, nicht mit klarerem Durchblick entschieden hätten; und er machte ihnen auch bemerklich, daß sie leichtgläubig und argwöhnisch auf die Anschuldigungen gehört hätten, während doch in solchen Fällen, besonders wenn jemandes Rechtgläubigkeit in Frage gestellt werde, die Anwendung der größten Vorsicht erforderlich sei.

Bald darauf, und bevor noch die zweimonatliche Frist, in welcher Zosimus die Sache des Cölestius noch anstehen lassen wollte, verstrichen war, traf von Pelagius eine schriftliche Verantwortung, noch an den Vorgänger des Zosimus gerichtet, in Rom ein. Ein Glaubensbekenntniß, fast ganz mit dem Glaubensbekenntniß des Cölestius übereinstimmend, war beigefügt; außerdem auch ein Empfehlungsschreiben des Bischofs Praylius von Jerusalem, welcher im Jahr 417 der Nachfolger des Bischofs Johannes geworden war. „Zweierlei," schrieb Pelagius dem römischen Bischofe, „ist es, weshalb man mich zu verleumden

sucht. Erstens behauptet man, daß ich den Kindern das Taufsacrament entziehen wolle und ihnen ohne die durch Christum geschehene Erlösung das Himmelreich zuspreche; zweitens giebt man vor, daß ich unter Ausschließung der göttlichen Hülfe dem Menschen die Möglichkeit eines sündlosen Lebens zuerkenne, und den Beistand der Gnade verschmähend mein Vertrauen auf die Willensfreiheit setze." „Aber," fuhr er fort, „niemals habe ich einen so frevelhaften Häretiker gehört, daß er hinsichtlich der Kinder eine solche Aeußerung gethan hätte. Denn wer wäre so sehr des Evangeliums unkundig, um solches — ich sage nicht zu behaupten, sondern nur obenhin auszusprechen oder zu denken? Und wer wäre so gottlos, daß er die Kinder, indem er ihnen die Taufe und die Wiedergeburt in Christo verwehrt, möchte von dem Himmelreiche ausschließen und ihnen die allen Menschen gemeinsame Erlösung entziehen wollen? Wer wäre, sage ich, so gottlos, daß er diejenigen, die in das ungewisse Leben geboren sind, an der Wiedergeburt in das ewig gewisse Leben verhindern möchte?" (¹). Ueber die Willensfreihrit äußerte Pelagius in seinem Schreiben an den römischen Bischof: „ich spreche mich klar und einfach dahin aus, daß wir die Willensfähigkeit, gemäß welcher wir sowohl sündigen als auch nicht sündigen können, vollständig besitzen, daß aber dieselbe in allen guten Werken stets von der göttlichen Hülfe unterstützt wird. Die Kraft des freien Willens ist den Christen, Juden und Heiden gemeinsam und bei ihnen allen die gleiche Mitgabe der Natur, aber nur bei den Christen wird sie von der Gnade unterstützt. Bei den Uebrigen ist sie ein nacktes und wehrloses Geschenk der Schöpfung, aber bei den Christen wird sie von der Hülfe Christi bewehrt. Jene verdienen das Gericht und die Verdammniß, weil sie von der ihnen mitgetheilten Willensfreiheit, durch welche sie zum Glauben gelangen und sich der Gnade Gottes werth machen konnten,

---

(¹) Bruchstücke dieses Briefes bei Augustinus: de gratia Christi et de peccato originali.

einen schlechten Gebrauch gemacht haben; diese dagegen verdienen die Belohnung, weil sie durch guten Gebrauch der Willensfreiheit sich der Gnade Gottes werth gemacht haben und seine Gebote halten." Pelagius berief sich auf mehrere Briefe und Schriften, in denen er die Gnade hervorgehoben und nur im Einklange mit derselben das Gut der Willensfreiheit gerühmt habe. Er berief sich endlich auch auf sein eingereichtes Glaubensbekenntniß. Dieses stimmte, wie erwähnt ist, größtentheils mit dem Glaubenbekenntniß des Cölestius überein, und bietet nur den bemerkenswerthen Unterschied dar, daß es sich nicht ausdrücklich gegen die Lehre von der Erbsünde erklärte. Die Polemik gegen diese Lehre war auch schon früher am meisten von Cölestius vertreten worden. Am Schluß seines Glaubensbekenntnisses bezeugte Pelagius, ähnlich wie Cölestius, seine Bereitwilligkeit, sich dem apostolischen Stuhl zu unterwerfen. „Wenn ich," sagte er, „vielleicht mit nicht hinlänglicher Kenntniß und Vorsicht etwas ausgesprochen habe, so wünsche ich von dir, der du des Petrus Glauben und Bischofssitz überkommen hast, eines Bessern belehrt zu werden. Wenn aber mein Glaubensbekenntniß durch dein apostolisches Urtheil gutgeheißen wird, dann wird auch jeder, welcher mich noch fernerhin schmähen will, sich selbst als einen Unwissenden, Böswilligen und Unkatholischen, nicht aber mich als einen Häretiker erweisen."

Die unter der Protection des Bischofs von Jerusalem eingereichten Documente wurden gleichfalls vor einer römischen Synode zur Verhandlung gebracht. Wenn die Stimmung schon für Cölestius eine günstige gewesen war, so fand Pelagius noch größere Sympathieen. Als die Schriftstücke vorgelesen waren, hatte sich mehrerer Mitglieder in der Versammlung ein solches Mitgefühl mit dem Angeklagten und ein solcher Unwille gegen die Ankläger bemächtigt, daß sie sich kaum der Thränen enthalten konnten. Also Männer von so vollständiger Rechtgläubigkeit seien mit dem schmählichen Vorwurfe der Häresie belastet worden! Werde denn bei ihnen irgendwie das Bekenntniß der Gnade vermißt? Außer dem römischen Bischofe selbst war besonders

der einflußreiche Presbyter Sixtus zu Rom, der späterhin den apostolischen Stuhl bestieg, ein Gönner des Pelagius und Cölestius ([1]). Auch von diesen Synodalverhandlungen gab Zosimus den afrikanischen Bischöfen in einem Rescript Kenntniß, die von Pelagius eingesandten Schriftstücke beifügend. Aufs neue machte er ihnen ihre Leichtgläubigkeit und ihr unbesonnenes, einseitiges Vorgehen zum Vorwurfe. Ob es für sie nicht beschämend sein müsse, wenn ihnen aus dem Munde eines heidnischen Tribunen vorgehalten werde, daß es nicht der Römer Weise sei, einen Menschen zu verurtheilen, bevor der Verklagte seine Kläger gegenwärtig habe, und Raum empfange, sich wegen der Anklage zu verantworten? Wo denn nun Heros und Lazarus, Jacobus und Timasius geblieben seien? Ob ihnen etwa die Anhängigmachung der Sache bei dem römischen Stuhl unbekannt geblieben sei? Die Angeklagten hätten sich verantwortet, aber die Ankläger hätten nichts weiter von sich sehen oder hören lassen. Zosimus drückt den afrikanischen Bischöfen seine Erwartung aus, daß sie sich freuen würden, jetzt den Pelagius und Cölestius in einem andern Lichte zu erblicken. Denn wenn der Vater des verlorenen Sohnes sich über die Rückkehr desselben, der todt gewesen und wieder lebendig geworden, verloren gewesen und wieder gefunden war, mit so großer Freude gefreut habe, um wie viel freudiger müsse dann die Wahrnehmung sein, daß solche, deren Abfall vom Glauben und von der Kirche man irrthümlicher Weise gewähnt habe, niemals von dem Leibe der Kirche und von der katholischen Wahrheit getrennt gewesen seien.

Das erstere, auf Cölestius bezügliche Rescript der Zosimus nebst den zugehörigen Acten wurde von dem römischen Subdiaconus Basiliskus nach Carthago überbracht. Basiliskus traf dort mit dem mailändischen Diaconus Paulinus zusammen, und insinuirte ihm mündlich, daß auch sein Erscheinen in Rom zu dem

---

([1]) ep. 191.

anberaumten Termin erwartet werde [1]. Auf Aurelius und die übrigen in Carthago anwesenden Bischöfe machte das Rescript, und ebenso auch das spätere Rescript, den befremdendsten Eindruck. Nach einer Seite hin konnten sie sich allerdings getroffen fühlen, denn in formeller Hinsicht kann ihr Verfahren bemängelt werden. Aber sachlich hatten sie Recht. Wenn sie auch über eine Form hinweg gesehen hatten, so war doch nicht daran zu zweifeln, daß Pelagius und Cölestius wirklich die häretischen Lehren vorgetragen hatten. Selbst aus den Verhandlungen in Rom ging dieses hervor. Denn wie sehr auch die Angeklagten und sich Verantwortenden die Gnade hervorhoben und die Nothwendigkeit der Kindertaufe bekennen mochten, so konnte hierbei theils Inconsequenz nachgewiesen, theils ausfluchtsuchende Deutung vermuthet werden. Die Erbsünde war ausdrücklich oder stillschweigend geleugnet, und die fortdauernde Unverletztheit der menschlichen Willenskraft und Willensfreiheit behauptet. Hiermit war denn auch allerdings das polare Verhältniß verneint, an welchem festgehalten werden mußte, wenn die Erlösung als die von dem Fluch und der Verdammniß der Sünde errettende Gottesthat aufgefaßt werden sollte. Und diese Auffassung war das Glaubensfundament der Kirche. Nur daraus, daß die begriffliche Auffassung, wenn sie einen substanziellen Lehrinhalt zu durchdringen und zu entwickeln hat, vielfach mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat und oftmals jenem substanziellen Inhalte inadäquat bleibt, ist es zu erklären, daß der Pelagianismus vorübergehende Anerkennungen in der Kirche erhielt, bevor er als das, was er war, nämlich als häretische Abweichung, mit allgemeiner Entschiedenheit von der Kirche verworfen ward.

Wenn Zosimus darauf gerechnet hatte, daß er durch seine Erlasse die africanischen Bischöfe umstimmen werde, so konnte

---

[1] Auffallend ist es, daß wir jetzt wieder in Carthago dem Paulinus begegnen. Vielleicht war er zur Reise dorthin veranlaßt worden, als die Streitigkeit, an deren Ausbruch er betheiligt gewesen war, von neuem zu Carthago, und zwar in Beziehung auf Rom, verhandelt wurde.

also freilich eine solche Erwartung nicht in Erfüllung gehen. Aurelius versammelte in Carthago sofort ein Concil, welches, nachdem schon vorläufig ein schleuniges Protestationsschreiben aufgesetzt und abgesandt war, demnächst über die Angelegenheit weiter berathschlagte und den Beschluß faßte, nicht nachzugeben, sondern den bereits in dieser Streitsache eingenommenen und von Innocenz gebilligten Standpunkt mit Festigkeit zu wahren. Mit der Ehrerbietung, welche man dem apostolischen Stuhl schuldete, aber auch mit der Festigkeit, welche für die Bischöfe einer großen Kirchenprovinz, die unter den Ihrigen Kirchenlehrer ersten Ranges zählte, geziemend war, wurde dem römischen Bischofe bemerklich gemacht, daß er dem Cölestius zu viel Vertrauen geschenkt habe, und daß die Entscheidung Innocenzens in Kraft bleiben müsse, wenn nicht Pelagius und Cölestius unumwunden sich für die Heilsgnade aussprechen, nämlich, wie das Concil sich ausdrückte, die Gnade Christi bekennen würden, durch welche nicht allein die Erkenntniß der Wahrheit, sondern auch die Kraft zu einem gerechten Wandel, und zwar für alle einzelnen Lebensacte mitgetheilt werde, und ohne welche nichts von dem, was zur wahren Frömmigkeit gehöre, gedacht, geredet und gethan werden könne. Der carthagische Subdiaconus Marcellinus wurde mit der Ueberbringung dieses zweiten Schreibens an den römischen Bischof beauftragt. Marcellinus nahm auch von dem mailändischen Diaconus ein Schreiben an Zosimus entgegen. Ohne Zweifel hatte Paulinus von den Bischöfen die Weisung erhalten, der mündlichen Vorladung keine Folge zu leisten; denn auf seine Verantwortung als eines Einzelnen komme es jetzt nicht mehr an, nachdem die Kirche gegen Pelagius und Cölestius in die Schranken getreten sei. Uebrigens gab Paulinus seinem Schreiben auch noch die Wendung, daß eben das, was er durch seine Schritte gegen Cölestius zu erwirken gestrebt habe, durch die neuliche Entscheidung in Rom sanctionirt worden sei. Der Appellant sei zurückgewiesen und also auch für den Appellaten keine Ursache mehr zur Verantwortung. Als Marcellinus in Rom anlangte, hatte Zosimus inzwischen für Cölestius nichts weiter

gethan. Selbst wenn er das Protestationsschreiben noch nicht vor dem Ablaufe der zweimonatlichen Frist erhalten hätte, würde er doch wohl nicht vor dem Eintreffen der Antwort aus Carthago vorgegangen sein. Die Protestation hatte die Wirkung, daß er noch bis auf Weiteres die Entscheidung auszusetzen beschloß. Denn wenn er auch seine günstige Ansicht über Cölestius nicht geändert hatte, so war es doch zu bedenklich, sofort dessen Rechtfertigung im Widerspruch gegen die gesammte nordafrikanische Kirche zu verkündigen. Das zweite Schreiben der Bischöfe brachte neue Verlegenheit. Durch seine energisch oppositionelle Haltung forderte es zu einem energischen Gegenschritte heraus, und doch konnte ein solcher Schritt nicht gewagt werden, und zwar um so weniger, als nicht allein die kirchliche Lage des Streites die größten Bedenken entgegenstellte, sondern noch außerdem die Stimmung des kaiserlichen Hofes zu berücksichtigen war. Denn die afrikanischen Bischöfe begnügten sich nicht mit der Protestation in Rom; sie suchten auch die Protection des Hofes von Ravenna. Die Hierarchie war noch im Entwickelungsproceß begriffen. Bei den Bischöfen von Rom hatte sich bereits das Bewußtsein ausgebildet, daß der römische Stuhl die monarchische Spitze des Kirchenregiments sei, und in der abendländischen Kirche wurde dies auch im Ganzen anerkannt. Aber seit der Begründung des christlichen Staats war ebenfalls die Maxime hervorgetreten, daß die Beherrscher des Staats auch die höchste Instanz für die Angelegenheiten der Kirche seien. Diese Maxime, dem Machtbewußtsein der Kaiser naheliegend, und durch Petitionen angeregt oder befördert, ward zwar mit schonender Rücksicht auf die bischöfliche Oberhirtlichkeit ausgeübt und meistentheils aus dem Gesichtspunkte, daß zur Ausführung kirchlicher Beschlüsse die Staatsgewalt ihren schirmenden Arm zu leihen habe; aber doch hat auch bereits die Geschichte der donatistischen Streitigkeiten gelehrt, daß der Kaiser auch als oberster Richter über Kirchensachen auftrat. Indem die afrikanischen Bischöfe dem römischen Stuhl bemerklich machten, daß es einstweilen bei der Entscheidung Innocenzens bewenden müsse, brachten sie zugleich

in Ravenna Zwangsmaßregeln gegen die Pelagianer in Anregung, und mit so günstigem Erfolge, daß bereits im Frühling 418 an die Präfectur des Prätoriums ein kaiserliches Rescript erging, welches über Pelagius und Cölestius die Strafe des Exils verhängte, und dieselbe Strafe, mit welcher selbstverständlich Vermögensconfiscation verbunden war, ebenfalls auf alle Anhänger der beiden Häretiker ausdehnte. Jede Anklage auf Pelagianismus sollte von den competenten Gerichtsbehörden acceptirt werden; die etwaige Freisprechung des Beklagten sollte dem Kläger keine Rechtsnachtheile zuziehen. Womit also der Denuntiation eine völlige Schrankenlosigkeit gewährt ward.

Wenige Tage vor der Emanation des kaiserlichen Rescripts beantwortete Zosimus das zweite Schreiben des carthagischen Concils. Ohne Zweifel hatte er bereits von dem Inhalt des Rescripts Kenntniß. Er befand sich in den unangenehmsten Verwickelungen. Auf der einen Seite war ein Widerruf seiner frühern Aeußerungen, wenn derselbe auch nicht gegen seine persönliche Ueberzeugung gewesen wäre, für den obersten Träger des Kirchenregiments nicht geziemend, und die Autorität des römischen Stuhls mußte aufrecht erhalten werden; auf der andern Seite war es aufs äußerste bedenklich, den Erklärungen der nordafrikanischen Kirche, die in der gesammten Kirche einen Wiederhall hatten, und dem Befehl des Kaisers mit offener Entschiedenheit entgegenzutreten. Noch war es nicht an der Zeit, daß der römische Bischof gegen die kaiserliche Macht den Entscheidungskampf um die kirchliche Oberherrschaft unternehmen konnte, zumal in einer Sache, die in der Kirche schon solchen Widerspruch gefunden hatte. Zosimus suchte in seiner Antwort prinzipielles Festhalten mit thatsächlichem Nachgeben zu vereinigen, und das Erstere durch das Letztere zu sichern. Die Frage über die Competenz des Kaisers konnte er um so eher mit Stillschweigen übergehen, wenn er der Veröffentlichung des Rescripts mit seiner Antwort zuvorkam. Er gab den Bischöfen zu erkennen, daß es nach der Kirchendisciplin unstatthaft sei, dem apostolischen Stuhl, welchem der Herr die Macht zu binden und

zu lösen verliehen habe, sich zu widersetzen. Demgemäß sei er durchaus im Rechte, wenn er über eine bei ihm anhängig gemachte Appellation Entscheidung treffe; auch bedürfe er über das, was er in dieser Beziehung zu thun habe, keiner Belehrung. Aber sie möchten ein Zeichen seiner Gesinnung darin erblicken, daß er aus freiem Antriebe ihnen von der an ihn gebrachten Angelegenheit vollständige Mittheilung gemacht, und mit ihnen über das, was zum Besten der Kirche gereiche, in Berathung getreten sei. Es sei eine unrichtige Auffassung, wenn sie meinten, daß er dem Cölestius zu leicht vertraut habe. Wichtige Sachen müßten lange und reiflich erwogen werden. So wolle er ihnen denn kund thun, daß inzwischen noch kein Beschluß gefaßt, sondern die Sache noch in derselben Unentschiedenheit, in welcher sie sich schon so lange befinde, gelassen sei.

Wiederum ergriffen jetzt die afrikanischen Bischöfe die Initiative. Im Frühling des Jahrs 418, kurz vorher ehe das Schreiben des Zosimus eintraf, hatten die Bischöfe der gesammten nordafrikanischen Kirche sich abermals zu einem Concil in Carthago unter dem Vorsitz des Aurelius vereinigt. Neun Sätze wurden gegen den Pelagianismus formulirt. Es wurde ausgesprochen, daß der Erbsünde das gesammte menschliche Geschlecht unterworfen sei, und mit der Sündenschuld auch die Sündenstrafe, geistiges Verderben, Verdammlichkeit und leiblichen Tod, zu tragen habe. Es wurde daraus die Consequenz entnommen, daß schon die unmündigsten Kinder des Taufsacraments bedürften, um die Vergebung der Sünden zu erlangen und der Verdammniß zu entgehen. Die Lehre, daß den vor der Taufe verstorbenen Kindern zwar nicht die Seligkeit des Himmelreiches aber auch nicht die Pein der Verdammniß, sondern ein zwischen Seligkeit und Verdammniß die Mitte haltender Zustand in dem ewigen Leben beschieden sei, wurde verworfen. In Betreff der Gnade ward ausgesprochen, daß sie nicht allein zur Vergebung der Sünden, sondern ebenfalls zur Besserung des Willens mitgetheilt werde; auch daß sie nicht allein den Geist erleuchte, sondern ebenfalls das Herz mit der Gotteskraft der Liebe durchdringe; auch daß

sie keineswegs nur die Bedeutung habe, den Menschen das Wandeln auf dem Heilswege zu erleichtern, sondern vielmehr ebenfalls die Bedeutung, das Wandeln auf dem Heilswege den Menschen überhaupt erst zu ermöglichen. Endlich ward noch die schon öfter erörterte und bis dahin selbst von Augustinus nicht mit völliger Entschiedenheit beantwortete Frage, ob anzunehmen sei, daß in diesem irdischen Leben jemals eine vollkommene Sündlosigkeit verwirklicht worden sei, oder verwirklicht werden möge, verneinend beantwortet. Ueber diejenigen, welche diesen Beschlüssen widersprechen oder zuwider lehren würden, ward das Anathema ausgesprochen.

Das afrikanische Concil übersandte diese Beschlüsse an den römischen Bischof, und bat um dessen Zustimmung und Sanction. Zosimus schwankte und änderte seine frühere Auffassung; oder vielleicht hatte er dieselbe inzwischen bereits geändert, da doch schon sein zuletzt erwähntes Schreiben eine rückgängige Bewegung bezeichnete. Ob die Logik der Thatsachen auch diesmal ihren Einfluß geltend machte? Aber am meisten empfiehlt sich doch die Annahme, daß er durch tieferes Eindringen in das Wesen der Lehrstreitigkeit und durch gründlichere Erwägung der pelagianischen Ansichten, besonders auch durch Prüfung der bezüglichen Stellen in dem Commentar des Pelagius über den Römerbrief, zu einer andern Ansicht gelangt war (1). Cölestius wurde aufs neue vor das Tribunal des römischen Stuhls vorgeladen. Er leistete der Vorladung keine Folge mehr, hatte auch, als der Termin erschienen war, Rom bereits verlassen. Die Gegner wollten hierin das böse Gewissen des Häretikers erblicken, der seine Sache, von welcher er nicht lassen wolle, nicht zu vertheidigen vermocht habe; aber da Cölestius im Voraus sich sagen mußte, was er bei einem zweiten Verhör zu erwarten habe, und außerdem durch den kaiserlichen Befehl schon der Deportation verfallen war, so hatte er zu einem schleunigen Entweichen freilich die triftigsten Gründe.

(1) Mercatoris commonitorium secundum.

Seine Entfernung von Rom konnte den Gang der Ereignisse nicht aufhalten. Die Stimmung, die ihm früher günstig gewesen war, hatte sich gegen ihn, gegen Pelagius, und gegen die von ihnen vertretene dogmatische Richtung gewendet. Zosimus eignete sich die Beschlüsse des afrikanischen Concils an. In einem ausführlichen Schreiben (1) beleuchtete er die Anklagepunkte, sanctionirte durch seine Entscheidung die Lehren von der Erbsünde, von dem Verderben und der Heilsbedürftigkeit der menschlichen Natur, von der Gnade und von der Taufe, in dem Sinne, wie diese Lehren besonders durch Augustins Forschungen ihre festere Ausbildung empfangen hatten, und sprach, den Urtheilsspruch seines Vorgängers wiederholend, über Pelagius und Cölestius und deren Anhänger, falls sie nicht durch Buße die Wiederversöhnung mit der Kirche suchen würden, das Anathema aus. Sixtus, der auf die frühere Haltung des römischen Bischofs von größtem Einfluß gewesen war, hatte auch auf die jetzige Entscheidung wesentlich eingewirkt. Von ihm ward das Schreiben, welches den Namen des Zosimus trug, entweder concipirt oder redigirt (2), und so völlig hatte er seine Auffassung geändert, daß er es war, der zuerst vor einer Menge Volks, die sich mit aufgeregter Erwartung in der Basilika versammelt hatte, das Anathema, von welchem die neuen Häretiker betroffen seien, verkündigte. Nicht ohne stürmische Auftritte kam in Rom die Besiegung und Verdammung des Pelagianismus zu Stande. Leicht konnte eine Volksbewegung entstehen, wenn der kaiserliche Befehl, den die afrikanischen Bischöfe veranlaßt hatten, und auf dessen Ausführung sie einwirkten, bereitwillige Werkzeuge fand, welche sich zu Anklägern und Verfolgern hergaben. Oder wenn von der einen oder der andern Seite eine heftige Polemik geführt ward, konnte leidenschaftliches Feuer sich gegenseitig entzünden, und zu Gewaltthätigkeiten führen. So wurde der eifernde Exvicar Constantius von den Pelagianern gemißhandelt und trug

(1) In der sogenannten tractatoria.
(2) ep. 191 u. 194.

den Ruhm eines Bekenners davon. Aber als das Anathema des römischen Bischofs sich mit dem Edict des Honorius vereinigte, und der energische Sixtus, den wir als den damaligen eigentlichen Machthaber des römischen Stuhls betrachten (¹), in der Basilika das Anathema geschleudert, und es bekundet hatte, daß es ihm mit der Unterdrückung des Pelagianismus der entschiedenste Ernst sei, verstummten in Rom die anfangs lauten Stimmen der Opposition. Erschreckt zogen sich die Anhänger des Pelagius und Cölestius zurück, und beschränkten sich darauf, ihre Uebereinstimmung, mit der sie nicht mehr in die Oeffentlichkeit hervorzutreten wagten, insgeheim zu nähren und zu verbreiten.

Zosimus ließ sein Schreiben, in welchem er seine Entscheidung gegen den Pelagianismus ausführlich begründet hatte, den Bischöfen des Abendlandes und des Morgenlandes zugehen, mit dem Ersuchen oder mit der Forderung, daß es von sämmtlichen Bischöfen unterzeichnet werde. Den afrikanischen Bischöfen wurde es mit einem besondern Begleitschreiben mitgetheilt, und von denselben verbindlich und dankbar erwiedert. Sixtus hatte an Aurelius ein kurzes Privatschreiben beigefügt und ein ausführlicheres an Augustinus und Alypius. Augustinus beeilte sich, diese Aufmerksamkeit des mächtigen Priesters zunächst durch eine kurze und dann durch eine ausführliche Antwort dankbar zu erwiedern, und bezüglich auf das fernere Verfahren der Pelagianer seine Ansichten und Wünsche auszudrücken (²). Er spricht über das, was in Rom geschehen sei, um die Häretiker von offner Agitation zurückzuschrecken, seine Befriedigung aus. Aber es komme jetzt auch noch besonders darauf an, die geheimen Um-

(¹) ep. 191 u. 194. Wenn diese beiden an den Sixtus gerichteten Briefe mit dem Schreiben an den Cölestin (ep. 192), der doch noch vor Sixtus den römischen Stuhl bestieg, verglichen werden, so erhellt, welchen Einfluß Sixtus unter der Regierung des Zosimus hatte und auf die damaligen kirchlichen Angelegenheiten ausübte.

(²) ep. 191 u. 194.

triebe mit Wachsamkeit zu beobachten und zu unterdrücken. Endlich sei auch noch zu bedenken, daß solche, welche vorher für den Pelagianismus aufgetreten und jetzt verstummt seien, durch das gegenwärtige Schweigen noch keine innere Abkehr von der Häresie bekundet hätten; sondern erst dann, wenn sie das Gegentheil dessen, was sie früher vertheidigt hätten, bezeugen würden, könne auf ihre Besserung vertraut werden. Indessen möge man sie, denen die Furcht bereits den Mund verschlossen habe, nicht weiter schrecken. Aber das Heilmittel der Belehrung dürfe bei ihnen nicht unterlassen werden, damit sie wenn man von ihnen auch keinen verderblichen Einfluß auf Andere mehr befürchte, nicht selbst dem Verderben preisgegeben würden.

In seinem zweiten Briefe spricht sich Augustinus ausführlicher darüber aus, wie man nach seinen Ansichten ihren Bedenken und Einwürfen zu begegnen habe; vielleicht durch Mittheilungen des Sixtus veranlaßt. Schon hatte doch die bisherige Entwickelung der Lehrstreitigkeit auf die Pelagianer den Einfluß gehabt, daß sie, sofern es in Vereinigung mit ihren Grundprincipien möglich war, die Gnade möglichst zu betonen suchten. Die vermittelnde Richtung des sogenannten Semipelagianismus bereitete sich schon vor. Auch in diesem Briefe redet Augustinus gegen die verdunkelnde Ausdruckweise, daß auf die menschliche Natur als solche der Begriff der Gnade übertragen werde. Es handle sich um die Gnade Christi. Christus sei aber nicht dazu gestorben, daß Menschen geschaffen würden, sondern dazu, daß sündige Menschen erlöset würden. Aber es war auch schon auf Seiten des Pelagianismus das Bestreben nach einer tieferen Auffassung der specifisch christlichen Gnade und nach einem Verständniß der Erbsünde erweckt worden. Daß jedoch bei der Aneignung der Gnade jedes menschliche Verdienst ausgeschlossen werden solle, erschien nach wie vor unverständlich und widersinnig, oder sogar blasphemisch. Denn wo dann die Willensfreiheit bleibe? — ohne welche die Pelagianer sich keine menschliche Sittlichkeit und Frömmigkeit denken konnten; — und wo dann die Anschauung von der göttlichen Gerechtigkeit bleibe,

wenn angenommen werde, daß Gott ohne jegliche Beziehung auf menschliches Verdienst seine Gnade theils verleihe und theils versage? Ueber den ersteren Einwurf mit der kurzen Bemerkung hinweggehend, daß, die solches sagten, nicht Vertheidiger, sondern hochmüthige Lobredner des freien Willens seien, nimmt Augustinus von dem zweiten Einwurfe Veranlassung, mit gleicher Schroffheit, wie in dem Briefe an Paulinus, die Lehre von der Gnadenwahl zu entwickeln. Das Wort Gottes lehre, daß von der Gnade jedes menschliche Verdienst ausgeschlossen werde. Die Gnade würde nicht mehr Gnade sein, wenn sie von Verdienst abhängig wäre. Das Wort Gottes lehre ferner, daß zur Gnade nicht allein die Sündenvergebung sondern auch die Mittheilung des heiligen Geistes zu rechnen sei. Schon der Glaube und das Gebet beruhe auf Gnadenwirkungen. „Wenn Gott unsre Verdienste krönt, so krönt er nichts anderes, als seine Geschenke." Aus demselben Grunde, welcher in dem Briefe an den Paulinus erörtert war, sucht Augustinus die Einwendung zurückzuweisen, daß die Lehre von der Gnadenwahl sich mit der göttlichen Gerechtigkeit im Widerspruch befinde; aber wohl erkennend, daß vor dieser Beweisführung nicht alle Bedenken schwinden würden, deutet er hier noch mehr, als dort geschehen war, darauf hin, daß Gott bei der Auswahl nach einem eben so unerforschlichen als gerechten Rathschlusse verfahre. „Seine Gerichte sind unerforschlich und keine Ungerechtigkeit ist bei ihm, wenn er sich erbarmt, wessen er will, und verhärtet, wen er will; denn nicht ist jenes deshalb ungerecht weil es verborgen ist." Ohnehin aber werde der Widerspruch gegen die Gnadenwahl durch die Lehre von der Taufe beseitigt. Wenn man gegen Evangelium und Kirche nicht die Behauptung wagen wolle, daß neugeborne Kinder, um Gemeinschaft mit dem Himmelreich zu haben, noch nicht der Taufgnade bedürftig seien, so könne die Frage, weshalb Gott sogar dort, wo persönliches Verdienst und individuelle Schuld unmöglich sei, eine Auswahl zur Seligkeit treffe, nur durch Hinweisung auf den unerforschlichen Rathschluß der Gnadenwahl beantwortet werden. Denn die Erwiderung, daß die

von der göttlichen Präscienz durchschaute spätere Lebensrichtung der neugebornen Kinder, wenn sie in dem irdischen Dasein verblieben wären, den Grund der Auswahl abgebe, widerstreite nicht allein den klaren Aussprüchen des göttlichen Wortes, sondern auch ein gesundes menschliches Denken werde sich nicht in die Vorstellung finden, daß Gott unwirkliche und gar nicht eingetretene Sünden schon deshalb zum Voraus strafe, weil sie eingetreten sein würden, wenn das alsbald von der Erde wieder hinweggenommene Leben noch auf Erden fortgedauert hätte.

Früher noch als dieses Schreiben an den Sixtus verfaßte Augustinus seine zwei Bücher „von der Gnade Christi und von der Erbsünde gegen Pelagius und Cölestius (1).“ Als nach der Synode von Diospolis mit erhöhter Erregtheit für und wider den Pelagius gestritten, und er ungeachtet des Synodalbeschlusses von vielen fortwährend als ein Häretiker und als ein heuchlerischer Häretiker betrachtet ward, auch bereits von den afrikanischen Bischöfen in dieser Sache an den römischen Bischof geschrieben war und Innocenz sich ausgesprochen hatte, befanden sich Albina, Pinianus und Melania noch in Jerusalem. Ohne Zweifel wohl war Pelagius durch freundschaftliche Beziehungen mit ihrem Hause verbunden gewesen, und daran hatte eine entsprechende Wiederbegegnung in Palästina sich angeschlossen. Ungern hörten sie, daß er einer häretischen Richtung beschuldigt ward, und indem sie eine bessere Meinung von ihm hegten, drangen sie in ihn, daß er doch schriftlich die angeblichen und ihm zum Vorwurf gemachten Irrlehren verdammen möge. Pelagius beklagte sich, daß man ihn ohne weiteres mit Cölestius zusammengestellt habe, und einen ungerechten leidenschaftlichen Kampf gegen ihn führe. Schriften, die er gar nicht verfaßt habe, würden ihm beigemessen; andere Schriften, allerdings von ihm verfaßt, seien ihm, bevor er noch die nachbessernde Hand angelegt habe, entrissen und in die Oeffentlichkeit gebracht wor-

---

(1) De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium libri duo. (Opp. tom. X.)

den. Er bekenne sich durchaus zu der Gnade Gottes. „Denn,“ setzte er hinzu, „ich verdamme jeden, der meint oder sagt, daß die Gnade Gottes, deren zufolge Christus in die Welt gekommen ist, um die Sünder selig zu machen, uns nicht zu jeder Stunde und in jedem Augenblick und für alle einzelnen Handlungen nothwendig sei; und ich spreche es aus, daß wer diese Gnade zu leugnen wagt, die ewigen Strafen verdient hat.“ „Ich beziehe mich,“ sagte er weiter, „auf mein Glaubensbekenntniß. Die Taufe betreffend aber lehre ich, daß sie mit denselben sacramentlichen Worten bei Erwachsenen und bei Kindern vollzogen werden muß, und ebenfalls den Kindern zur Vergebung der Sünden ertheilt wird.“ Diese Aeußerungen erschienen so befriedigend, daß sie von der edlen römischen Familie als ein vollgültiges Zeugniß der Rechtgläubigkeit an Augustinus, dessen Antwort jedoch erbeten ward, mitgetheilt wurden. Augustinus aber konnte auf eine so günstige Ansicht nicht eingehen. Seine bisherige Beschäftigung mit dem Pelagianismus und den Schriften des Pelagius hatte ihm gezeigt, daß selbst hinter den anscheinend orthodoxesten Ausdrücken die Heterodoxie sich verbergen könne. Daß eben dieses auch bei jenen Aeußerungen der Fall sei, mußte er von vornherein annehmen. Wenn nämlich Pelagius sich jetzt wirklich auf den orthodoxen Standpunkt stellen wolle, so könne er dies nur durch Widerruf seiner frühern Ansichten, nicht durch Vertheidigung derselben.

Als Augustinus sich zur Antwort anschickte, hatte bereits das afrikanische Concil im Jahr 418 stattgefunden. Die kirchliche Streitfrage hatte inzwischen schon wieder verschiedene Stadien durchlaufen. Pelagius und Cölestius hatten sich vor dem römischen Bischofe verantwortet, Zosimus hatte sich beifällig über die Verantwortung geäußert, die afrikanischen Bischöfe hatten ihren Standpunkt festgehalten, und die zustimmende Entscheidung des römischen Bischofs war entweder schon erfolgt, oder doch in nächster Frist zu erwarten. Augustinus war noch mit mehreren anderen Bischöfen in Carthago zurückgeblieben. Er war mit Arbeiten überhäuft. Aber die hochgestellte römische Familie war

seinem Herzen zu nahe, als daß er nicht den Wunsch hätte erfüllen sollen. Auch bezeichnete ihm jener Wunsch eine überhaupt für die Kirche wichtige Aufgabe, nämlich den Standpunkt des Pelagius unter Bezugnahme auf Cölestius zu beleuchten, und die letzten entscheidenden Schritte gegen die beiden Männer durch eine ausführliche Apologie zu rechtfertigen. So wie aus den Mittheilungen Albinas und ihrer Kinder sich ergab, daß Pelagius die gegen ihn erhobenen Vorwürfe unter zwei Hauptgesichtspunkte brachte, ähnlich wie er auch in seinem Schreiben an den römischen Bischof gethan hatte, vertheilte Augustinus seine Antwort auf zwei Bücher, deren Benennung auf die beiden mit einander zusammenhängenden Cardinalpunkte der Lehrstreitigkeit hinweisen. In dem ersten Buche führt Augustinus erläuternde Stellen aus solchen Schriften an, zu denen Pelagius in seinem Briefe an Innocenz sich ausdrücklich als Verfasser bekannt hatte, besonders aus den Büchern „vom freien Willen.“ Trotz aller gegentheiligen Versicherungen komme man immer wieder darauf zurück, daß Pelagius, wenn er von der Gnade rede, dieselbe entweder auf die Forterhaltung der dem Menschen anerschaffenen Willensfreiheit, oder auch auf die belehrende göttliche Offenbarung beziehe. Die Erneuerungbedürftigkeit des menschlichen Willens werde in Abrede gestellt; entgegen dem göttlichen Worte, nach welchem der Mensch nur dann, wenn seiner Seele eine heilige Liebeskraft eingeflößt sei, eine heilsame Anwendung von der Erkenntniß mache. Oder wenn man beides, die Erkenntniß der Wahrheit und die Liebe zur Wahrheit, auf die belehrende göttliche Offenbarung zurückführen und in diesem Sinne die eigentliche Heilsgnade ebenfalls als Lehre auffassen wolle, so müsse man diejenige Lehre, die mit Liebeskraft in die Seele dringe, von der Lehre, die nicht mit der Emanation der Liebe verbunden sei, als die besondere und eigentliche Gnadengabe Gottes unterscheiden. Und diese, den Willen mit Liebe erfüllende und den guten Willen, die Wurzel einer neuen heiligen Lebensrichtung, wirkende Gnade Gottes in Christo habe Pelagius zu bekennen, wenn er ein Christ sein wolle. Pelagius

hatte die der menschlichen Natur anerschaffene Möglichkeit, das Gute zu wollen oder das Böse zu wollen, die fruchtbare Wurzel genannt, aus welcher je nach dem menschlichen Willen das Gute oder das Böse emporwachse. Augustinus bestreitet, daß aus einer und derselben Wurzel der gute Baum und der arge Baum aufwachse. Aus verschiedenartigen Wurzeln gehe das Gute und das Böse hervor, das Gute aus dem guten Willen und das Böse aus dem bösen Willen; und von jener Möglichkeit könne nur gesagt werden, daß sie sowohl zur Aufnahme der guten, als auch der bösen Wurzel fähig sei. Die gute Wurzel aber, oder der Wille in der Liebe, sei aus Gott, gemäß den apostolischen Worten: „die Liebe ist von Gott, und wer lieb hat, der ist von Gott geboren." Mit andern Worten: Augustinus vermochte eine menschliche Willensbestimmung zum Guten, die nicht schon aus der göttlichen Gnadenmittheilung die Potenz des Guten in sich trage, nicht zu begreifen; und wo dies verkannt wurde, da sah er den gegen die Gnade Gottes sich auflehnenden Hochmuth hervorblicken. Dem Pelagius dagegen schien bei einer solchen Auffassung der Begriff des menschlichen Willens, der Grund und Boden der menschlichen Tugend, ohne welchen er auch die göttliche Gerechtigkeit nicht anzuschauen wußte, zu entweichen. Augustinus verkannte nicht die Schwierigkeit des Problems. Er sagt: „wenn wir von dem freien Willen und der Gnade Gottes reden, so fällt die Unterscheidung so schwer, daß wir bei der Vertheidigung des freien Willens die Gnade Gottes zu verneinen, und bei der Festhaltung an der Gnade Gottes den freien Willen zu leugnen scheinen." Dennoch müsse gefordert werden, daß Pelagius, damit ihm die Friedenshand gereicht werden könne, sich unzweideutiger über die Gnade ausspreche. „Wenn er," sagt Augustinus, „uns beistimmt, daß nicht blos auf jene abstracte Möglichkeit in der menschlichen Natur, sondern auch auf das Wollen und Handeln selbst die göttliche Gnade sich erstrecke, und zwar also sich erstrecke, daß wir ohne Gottes Hülfe weder etwas Gutes wollen noch vollbringen, und daß dies sei die Gnade Gottes durch unsern Herrn Jesum Christum,

vermöge welcher er uns durch seine, nicht durch unsere Gerechtigkeit gerecht macht, also daß unsre wahrhafte Gerechtigkeit uns von ihm kommt, so ist nach meiner Ansicht zwischen uns der Streit über die Gnade Gottes beendigt." Pelagius dagegen hatte gesagt: „Gottes Werk ist es, daß es uns möglich ist das Gute zu thun, zu reden und zu denken; unser Werk aber ist es, daß wir das Gute thun, reden und denken." Und an einer andern Stelle: „Wer zu Gott hineilt, von ihm regiert zu sein wünscht, mit seinem Willen den eignen Willen vereinigt, und in steter Anhänglichkeit mit ihm verbunden gleichsam ein Geist mit ihm wird, thut dieses Alles in der Freiheit des Willens." Diese Worte zeigen den Unterschied.

Augustinus würde auf dem Standpunkt seiner damaligen Anschauung diesen Worten auch dann widersprochen haben, wenn es sich um die sündlose menschliche Natur gehandelt hätte. Aber der Streit über die Gnade betraf die sündige Natur und die erlösende Gnade, mithin auch die Erbsünde, ohne welche nach Augustins Ueberzeugung die Offenbarung des Erlösers nicht in vollem Sinne erschaut und verstanden werden konnte. Durch das, was Pelagius über die Taufe gesagt hatte, deren Dogma durchaus mit dem Dogma von der Erbsünde zusammenhing, schien er die Erbsünde anzuerkennen. Aber nicht allein konnte aus den Aeußerungen des Cölestius die Vermuthung erweckt werden, daß Pelagius ungeachtet seiner Worte über die Taufe nichts von der Erbsünde wissen wollte, sondern auch aus den Schriften des Pelagius, namentlich aus seinem Commentar über den Römerbrief und aus seinem Werke vom freien Willen, ließ sich die Nachweisung geben, daß er sich gegen die Lehre von der Erbsünde in Opposition befinde, und deshalb seine scheinbar entgegenstehenden Worte sich nach irgend einer versteckten und ausweichenden Deutung zurechtlege. Augustinus beleuchtet dann noch ausführlich die Frage, ob die Lehre von der Erbsünde zu denjenigen Lehren gehöre, welche man unbeschadet der Rechtgläubigkeit entweder annehmen oder verwerfen könne. Cölestius hatte dies behauptet.

„Aber," erwidert Augustinus, das so oft Ausgesprochene auch hier wiederholend, „in dieser Meinung täuscht er sich sehr. In der Sache der beiden Menschen, von denen der eine uns unter die Sünde verkauft hat, und der andere uns von den Sünden befreit, der eine uns in den Tod gestürzt hat, und der andere uns zum Leben errettet, der eine, indem er seinen eignen Willen that, und nicht den Willen dessen der ihn geschaffen hatte, uns in ihm selber ins Verderben gebracht hat, und der andere, indem er nicht seinen eignen Willen that, sondern den Willen dessen der ihn gesandt hatte, uns in ihm selber selig macht; — in der Sache dieser beiden Menschen besteht recht eigentlich der christliche Glaube. Denn einer ist Gott und einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus; denn es ist den Menschen kein anderer Name gegeben, darinnen wir sollen selig werden, und in ihm hält Gott den Glauben allen vor, nachdem er ihn von den Todten auferweckt hat. Also ohne diesen Glauben, das heißt ohne den Glauben an den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christum Jesum, ohne den Glauben an seine Auferstehung, die nur im Zusammenhange mit seiner Menschwerdung und seinem Tode wahrhaft geglaubt werden kann, also ohne den Glauben an die Menschwerdung, den Tod und die Auferstehung Christi konnten ebenfalls die Gerechten in der alten Zeit nicht von ihren Sünden gereinigt und durch Gottes Gnade gerechtfertigt werden. Mögen wir nun an die Gerechten denken, die in der heiligen Schrift erwähnt sind, oder uns Gerechte denken, die in der Schrift nicht erwähnt, aber doch anzunehmen sind, sei es vor der Sündfluth, oder seitdem bis auf die Zeit des Gesetzes, und sowohl unter den Kindern Israel, wie zum Beispiel die Propheten, oder auch außer diesem Volke, wie zum Beispiel Hiob. Ihrer aller Herzen wurden gereinigt durch den Glauben an den Mittler, und es wurde in ihnen ausgegossen die Liebe durch den heiligen Geist, welcher wehet wo er will, und nicht den Verdiensten nachgeht, sondern die Verdienste wirkt. Denn die Gnade Gottes wäre keine Gnade, wenn sie nicht durchaus unverdiente Gnade

wäre." Augustinus sucht dann noch näher anschaulich zu machen, daß bereits in dem alten Testamente der Glaube an des Menschen Sohn hervorleuchte, und nennt beispielsweise das zukünftige Gericht, um zu zeigen, daß auch von dem Glauben an zukünftige Offenbarung Gottes die Kraft des Heils ausgehe. Die Lehre von der Erbsünde entwickelnd, widerlegt er den Einwurf, daß durch die Theorie des Traducianismus die göttliche Institution der Ehe geleugnet und die menschliche Fortpflanzung als ein diabolisches Werk betrachtet werde. Uebrigens zeigt ein etwas späterer Brief, den er an einen Bischof Optatus schrieb, daß er, betreffend den Ursprung der Seele, noch fortwährend zwischen dem Traducianismus und Creatianismus schwankte, und wenngleich zu dem ersteren sich hinneigend, doch eine bestimmte Ansicht nicht aussprechen wollte. Auch bei der Theorie des Traducianismus ergaben sich ihm manche Probleme, die er nicht aufzulösen vermochte Gern hätte er sich zu dem Creatianismus bekannt, wenn derselbe nicht den einen Hauptpunkt, der ihm bei der Annahme des Traducianismus durchsichtig geworden war, in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt hätte, und auf die Frage, wie der gerechte Gott unschuldig erschaffene Seelen schon wegen ihrer Vereinigung mit dem sündlichen Fleische unter das Gesetz der Sünde und Verdammniß stellen konnte, nicht die Antwort schuldig geblieben wäre. Indessen möge der kurzsichtige Mensch sich bescheiden, in die verborgenen und von dem göttlichen Offenbarungsworte nicht erhellten Tiefen des Ursprungs der Seelen eindringen zu wollen. Ohne Wanken jedoch sei an den klaren Aussprüchen des Wortes Gottes über den polaren Gegensatz zwischen Adam und Christus, und zwischen der Verdammniß in Adam und dem Heil in Christo festzuhalten. „Unerschütterlich," schreibt Augustinus an Optatus, „müssen wir daran festhalten, daß niemand aus Adam ohne die Bande der Sünde und Verdammniß geboren wird, und daß niemand ohne die Wiedergeburt durch Christum von diesen Banden frei wird. Mag der Ursprung der Seele im Verborgenen bleiben; wenn nur die Erlösung klar erfaßt wird, so ist keine Gefahr vorhanden. Denn

wir glauben nicht an Christum, um geboren zu werden, sondern um — wie wir nun auch mögen geboren sein — wiedergeboren zu werden."

Das Schreiben des Zosimus wurde zwar von den meisten, aber doch nicht von allen abendländischen Bischöfen unterzeichnet. Eine namhafte Anzahl italienischer Bischöfe verweigerte die Unterschrift, unter ihnen Julian von Eclanum, die edelste Gestalt unter den Pelagianern.

Zehntes Capitel.

Letzter Abschnitt der pelagianischen Streitigkeiten zur Zeit Augustins. Julian von Eclanum. Augustins fortgesetzte Wirksamkeit gegen die Pelagianer. Seine diesem Abschnitte angehörigen Schriften.

Memorius und Juliana waren ein edles patricisches Paar im südlichen Italien. Aus ihrer Ehe entsproßten drei Kinder, zwei Töchter und ums Jahr 386 ein Sohn, der nach dem Namen seiner Mutter genannt wurde. In frischer Jugend wuchs er heran und in edlen Sitten, wenn auch nicht frei von den Fehltritten jugendlicher Sinnlichkeit. Früh wurde an ihm eine besondere geistige Begabung bemerkbar. Seine Anlage zur Beredsamkeit ließ auf Ausgezeichnetes hoffen. Mit lebhaftem Interesse widmete er sich wissenschaftlichen Beschäftigungen und Studien der klassischen Litteratur. In diesen Studien war ihm sein Vater Beispiel und Führer. Aber noch andere höhere Eindrücke empfing Julian in dem elterlichen Hause. Es umgab ihn dort auch der Geist kirchlicher Frömmigkeit, der sogar bei Memorius und seiner gleichgesinnten, eben so sehr durch Geburt als durch Charakter ausgezeichneten Gattin die damals in der

Kirche vielverbreitete ascetische Richtung annahm, in welcher Paulinus und Therasia, den Eltern Julians befreundet, ein für den hohen römischen Adel besonders anregendes Vorbild gegeben hatten. So wie Paulinus auf den Bischofssitz von Nola erhoben ward, bestieg Memorius den bischöflichen Stuhl von Capua, während sein hochgestellter Freund Aemilius in ähnlichen Lebensverhältnissen das Bisthum Benevent übernahm. Auch Julian trat früh als Lector in den Kirchendienst; aber seine Absicht, sich ganz demselben zu widmen, wurde durch seine Liebe zu der Tochter des Bischofs von Benevent unterbrochen. Der Vater der Jungfrau war schon gestorben, als die Vermählung stattfand, doch Memorius konnte noch das Bündniß segnen, durch welches sein Geschlecht mit dem edlen ämilischen Blute sich vereinigen sollte, und Paulinus griff noch einmal in die Saiten der Poesie, um das Vermählungsfest des jungen Paares mitzufeiern. Aber nach dem frühen Tode der Gattin war Julians Entschluß gefaßt, kein irdisches Lebensband mehr zu knüpfen, sondern sich dem geistlichen Stande zu weihen. Er wurde Diaconus an der Kirche zu Capua, und lebte dort im Hause seiner Eltern. Mit allgemein-wissenschaftlichen und litterarischen Studien vereinigte er jetzt das theologisch-kirchliche Streben nach Erkenntniß und Auslegung der Wahrheit, welches sich vielleicht auch bald bei ihm in eignen litterarischen Productionen äußerte. Memorius, dem Bischofe Paulinus von Nola so nahe stehend, war auch mit Augustinus befreundet. Er wechselte Briefe mit Augustinus, und Possidius genoß eine zeitlang die Gastfreundschaft seines Hauses. Auch Julian hegte lebhafte Verehrung für den großen Lehrer der nordafrikanischen Kirche, der diese Gesinnung mit entsprechender Liebe zu dem edlen aufstrebenden Jüngling erwiederte. Memorius wünschte das Werk Augustins über die Musik zu lesen. In diesem Wunsche erblicken wir den gleichen Wunsch Julians, ein Zeugniß seiner Geistesrichtung und Geistesbildung. Augustinus übersandte das sechste Buch jenes Werkes. Er schrieb dabei an Memorius: „Das sechste Buch, welches die Früchte aus den übrigen Büchern sammelt, säume ich nicht dir zu schicken.

Vielleicht wird es deiner ernsten Gesinnung einigermaßen genügen. Die fünf vorhergehenden Bücher werden kaum sogar unserm Sohn und Mitdiaconus Julian, — denn auch er steht jetzt ja schon im Dienst der Kirche, — lesenswerth erscheinen. Nicht darf ich sagen, daß ich ihn mehr liebe als dich, denn ich würde dann die Unwahrheit sagen, aber ich darf sagen, daß mich mehr nach ihm verlangt. Es mag seltsam scheinen, daß ich nach ihm, zu dem ich doch keine größere Liebe habe als zu dir, dennoch größeres Verlangen habe. Aber das macht die größere Hoffnung, ihn zu sehen. Denn ich hoffe, daß er, wenn er auf deinen Befehl oder deine Veranlassung zu mir kommt, und als ein Jüngling, der noch nicht mit so schweren Bürden der Arbeit belastet ist, bereitwillig zu mir kommt, dann dich selbst mir gegenwärtig machen wird (¹).

Mit seinen intellectuellen Gaben verband Julian einen kräftigen, entschlossenen und ausdauernden, aufopferungsfähigen, aber heftigen Aufwallungen zugänglichen Charakter. Noch in jungen Jahren ward er von Innocenz zum Bischof von Eclanum in Apulien geweiht. Er wurde in seinem Sprengel geachtet und geliebt. Eine hochherzige That trug dazu bei, ihm die Anhänglichkeit der Gemüther zu erwerben. Zur Zeit einer Theurung veräußerte er alle seine Güter zum Besten der Nothleidenden (²). Aber durch die pelagianischen Streitigkeiten wurde er seinem gesegneten bischöflichen Wirken entzogen.

Julian hatte sich, als die dogmatische Differenz hervorgetreten war, innerlich für Pelagius entschieden. Seine Anhänglichkeit an Augustinus verschwand vor dessen Polemik gegen den freien Willen und für die Erbsünde. Aus dieser düstern Betrachtung der menschlichen Natur, aus dieser Anschauungsweise, die nach seiner Ansicht die sittliche Freiheit verleugnete und das Böse zu einem Naturattribut machte, Zeugungskraft und geschlechtliche Neigung als diabolisches Werk ansah und das gött-

---

(¹) ep. 103.

(²) Gennadius de scriptoribus ecclesiasticis, c. 45.

liche Institut der Ehe herabwürdigte, schien ihm der frühere Manichäer hervorzublicken; die göttliche Liebe und Gerechtigkeit in der Abtrennung von der Selbstbestimmung des Individuums vermochte er nicht aufzufassen; es schien ihm, als versuche eine neue Phase des Manichäismus die Schutzwehren des klaren göttlichen Wortes zu durchbrechen und die Kirche zu überschwemmen. Dennoch, wenn er auch seine Ansichten nicht verbarg, und Augustinus schon Ursache hatte mit Besorgniß auf ihn hinzublicken, hielt er noch an sich, so lange in Rom die Entscheidung noch schwankte, und der dogmatischen Richtung, die er zu der seinigen gemacht hatte, noch nicht durch das Circularschreiben des Zosimus der Stempel der Häresie aufgedrückt war. Als aber jenes Schreiben zur Unterschrift versandt war und auch seine Unterschrift erfordert wurde, hielt er sich verpflichtet zu widersprechen. Er las dort die Worte: „der Herr ist treu in seinen Worten, und seine Taufe hat im Werk und im Wort, nämlich in Wirksamkeit, Bekenntniß und wahrhaftiger Vergebung der Sünden, für jedes Alter und jede Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts dieselbe volle Bedeutung. Denn keiner, der nicht der Sünde Knecht ist, wird freigemacht, und keiner kann erlöst genannt werden, der nicht zuvor durch die Sünde wirklich gefangen gewesen ist. Gleichwie geschrieben steht: „wenn euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei.“ Denn durch ihn werden wir geistig wiedergeboren, durch ihn werden wir der Welt gekreuzigt. Durch seinen Tod wird ausgetilgt jene Handschrift des Todes, die von Adam her über uns alle gekommen ist, und vermittelst der Zeugung auf jede Seele übertragen wird, — jene Handschrift, welcher jedes Kind, bevor es durch die Taufe befreit wird, unterworfen ist (¹).“ Diese Worte konnte Julian, ohne sein Gewissen zu verletzen, nicht unterschreiben. Sofort, und zugleich im Namen seiner Gesinnungsgenossen, richtete er an den römischen Bischof eine Vorstellung, in welcher er, seinen Gegensatz gegen die Dogmatik des römischen Stuhls

(¹) ep. 190.

hinter seinen Widerspruch gegen die ihm angesonnene Verdammung des Pelagius und Cölestius verbergend, unter Darlegung eines Glaubensbekenntnisses erklärte, daß er in das Verdammungsurtheil über jene Männer, die in ihrer Abwesenheit, und ohne daß man ihre Verantwortung gehört habe, verurtheilt seien, nicht einzustimmen vermöge. Sie hätten versichert, daß sie Söhne der katholischen Kirche seien; sie hätten dies auch durch eingereichte Glaubensbekenntnisse bekundet, und über verdammliche Irrthümer, die man ihnen beigemessen habe, das Anathema ausgesprochen. Es sei daher der priesterlichen Liebe wohl geziemend, sich ihrer anzunehmen und zweifelhafte Punkte bei ihnen im guten Sinne zu deuten, oder wenigstens müsse man das Urtheil über Pelagius und Cölestius noch dahingestellt sein lassen.

Der Inhalt des Julian'schen Schreibens oder Glaubensbekenntnisses veranlaßt abermals zu der schon früher ausgesprochenen Bemerkung, daß im Fortgange der Lehrstreitigkeit manches von den anfänglichen Schroffheiten des pelagianischen Systems gemildert oder aufgegeben wurde. Die Macht der Augustin'schen Polemik brachte es selbst den Gegnern zum Bewußtsein, daß sie in manchen Aeußerungen und Behauptungen sich vom orthodoxen Standpunkt entfernt hätten. Aber diese Einsicht brachte Inconsequenzen in das System. In dem Schreiben Julians wird entschieden betont, daß nur vermittelst der Gnade Gottes, welche eben auch die Gnade Christi sei, ein sündenfreies Leben geführt werden könne; es wird ferner betont, daß durch die Willensfreiheit nicht eine Entbehrlichkeit der göttlichen Gnade bezeichnet werden solle. Vielmehr sei die helfende Gnade dem Menschen zu jedem guten Werke nothwendig. Nur daß der freie Wille, welcher auch ein Geschenk Gottes und der Schlüssel zum Verständniß der göttlichen Gerechtigkeit sei, nicht geleugnet werde. Behauptet ward zwar, daß die göttlichen Gebote vollkommen erfüllbar seien, aber doch nur unter der Voraussetzung der Gnade Christi. Diese Voraussetzung ward ausdrücklich auch auf die Frommen des alten Testaments ausgedehnt, indem nämlich gesagt wurde, daß dieselben, deren vollkommene Gerechtigkeit in

Zweifel zu ziehen man nicht befugt sei, durch ihr eignes treues Bestreben und durch ihren Glauben an die Zukunft Christi die Gerechtigkeit überkommen hätten; eine Bemerkung, deren letzte Worte auf den Einfluß der Augustin'schen Polemik hinweisen. Ohne die Taufe erlange niemand die Vergebung der Sünden und die Theilnahme an dem Himmelreiche Aber auf der andern Seite ward die Erbsünde, als natürliche Fortpflanzung des sündlichen Verderbens, durchaus in Abrede gestellt. Die Fortpflanzung der Natur sei Gottes Werk, und es werde Gott gelästert, wenn nicht die aus seiner Schöpferkraft emanirende Fortpflanzung der Natur als eine sündenreine Fortpflanzung aufgefaßt werde. Mit besonderem Nachdruck ward die Ehe als eine göttliche Institution hervorgehoben. Der in den Schranken der ehelichen Treue sich haltende Geschlechtstrieb sei makellos. Die Ansicht, daß auf den Zeugungsact eine satanische Einwirkung stattfinde, ward als Manichäismus verworfen. Ungeachtet des Widerspruchs gegen die Erbsünde ward aber an dem apostolischen Ausspruche festgehalten, daß in Adam alle sterben, und in Christo alle lebendig gemacht werden. Wie diese Worte mit dem Widerspruch gegen die Erbsünde zu vereinigen seien, wird nicht weiter angedeutet. Dagegen wird auf die ähnliche Frage, wie die Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit der Taufe mit dem Widerspruch gegen die Erbsünde vereinigt werden könne, eine Antwort angedeutet, nämlich durch die Bemerkung, daß in der Taufe außer der Vergebung noch ein Reichthum von Gütern mitgetheilt werde, so daß, wenngleich die Sündenvergebung auf unschuldige Kinder keine Anwendung finde, diesen dennoch ein himmlischer Gnadenschatz, „Heiligkeit, Gerechtigkeit, Kindschaft, Erbe, Gemeinschaft mit Christo und Einwohnung des heiligen Geistes," zugeeignet werde. Aber nicht allein, daß mit dieser Bemerkung der Vorwurf, als ob bei der Verwerfung der Erbsünde die Bedeutung der Taufe beeinträchtigt werde, zurückgewiesen werden sollte; es ward vielmehr den Gegnern vorgeworfen, daß ihre Lehre zur Herabwürdigung der Taufe gereiche. Denn da sie der Ansicht seien, daß ungeachtet der Taufe nach wie vor die sünd-

liche Begierde fortdauere, so werde von ihnen die sündentilgende Macht der Taufe geleugnet; eine Bemerkung, die namentlich auch gegen Augustinus eine polemische Beziehung nicht verkennen läßt. Die protestirenden Bischöfe zeigten sich bereit, Belehrung anzunehmen, falls eine überzeugende Widerlegung der von ihnen entwickelten Lehre möglich sei. Wenn man ihnen jedoch mit einem ungerechtfertigten Machtspruche entgegentreten und blinde Leidenschaft gegen sie in Bewegung setzen wolle, so würden sie sich auf ein allgemeines Concilium berufen.

Aber weder der dogmatische Inhalt dieses Schreibens, noch die demselben angehängte Drohung mit der Berufung auf ein allgemeines Concil, veranlaßte den römischen Bischof zu einer Aenderung seines Verfahrens. Die sich weigernden Bischöfe wurden abermals zur Unterschrift des Anathemas gegen Pelagius und Cölestius und zur Anerkennung der Erbsünde aufgefordert. Sie versuchten eine Annäherung. Julian setzte ein zweites Schreiben auf, in welchem gewissermaßen eine Erbsünde eingeräumt war. Allerdings habe Adams Sünde nicht ihm allein, sondern auch dem menschlichen Geschlecht geschadet. Desgleichen müsse man sagen, daß die menschliche Natur, so wie sie gegenwärtig in das irdische Leben geboren werde, sich in einem andern Zustande befinde, als der erste Mensch vor dem Sündenfall; ebenfalls sei die Annahme begründet, daß die Sterblichkeit erst in Folge des Sündenfalls und der damit verbundenen Ausschließung von dem Baum des Lebens eingetreten sei. Da aber dennoch die Unterzeichnung des Anathemas versagt und sowohl in Hinsicht auf Schuld als auf Willensfreiheit die Erbsünde verneint ward, so konnten jene von Julian und den mit ihm gleichgesinnten Bischöfen gemachten Zugeständnisse weder befriedigen, noch dazu wirken, daß die Maaßregeln, durch welche einmal der Pelagianismus aus der Kirche entfernt werden sollte, eingestellt wurden. Unter Zosimus jedoch kamen diese Maaßregeln nicht mehr zur Ausführung. Er starb am Ende des Jahrs 418. Nach seinem Tode ging ein längerer Zwiespalt der Wiederbesetzung des römischen Stuhls voran. Bei diesem Zwiespalte äußerten die für

den Pelagianismus noch vorhandenen Sympathieen in der römischen Kirche ihren Einfluß. Sixtus, der bedeutendste Priester unter der römischen Geistlichkeit und Vorkämpfer gegen die Pelagianer, wurde bei der Wahl übergangen, und konnte erst als dritter Nachfolger des Zosimus in die Reihe der römischen Bischöfe eintreten. Endlich im Frühling des folgenden Jahres ward Bonifazius inthronisirt. Seine Wahl war doch ein Sieg der antipelagianischen Parthei. Er trat in die Fußstapfen seines Vorgängers. Julian und die übrigen Bischöfe, die mit demselben gemeinsame Sache gemacht hatten, wurden ihrer Aemter durch kirchendisciplinarische Sentenz entsetzt, und ein neues kaiserliches Edict ward erwirkt, durch welches nicht allein der frühere Erlaß gegen Pelagius und Cölestius wiederholt, und überdies allen denen, welche den Geächteten zu einem Zufluchtsort behülflich sein würden, Güterconfiscation angedroht, sondern auch über die sich widersetzenden Bischöfe die Strafe der Verbannung verhängt ward (¹). Julian und seine Genossen mußten von ihren Bischofssitzen weichen. Aber nicht alle waren stark genug, um den Verlust des Amtes und die Drangsale des Exils mit Standhaftigkeit zu ertragen. Mehrere von ihnen wandten sich, ihre Reue kundgebend, mit der Bitte um Rehabilitation an den apostolischen Stuhl, und wurden in ihre Bisthümer wieder eingesetzt. Die übrigen aber, unter ihnen auch namentlich Julian, zeigten, daß ihre Ueberzeugung nicht von äußerem Wechsel abhängig sei.

Die exilirten Bischöfe suchten eine Zufluchtsstätte und Stütze im Orient. Indem sie dem Boden Italiens den Rücken wandten, ließen sie in den Händen ihrer Anhänger ein Schreiben zurück, in welchem sie den gegnerischen Standpunkt, so wie sie ihn aufgefaßt hatten, und ihre eigne Ueberzeugung kurz darstellten, und eine Warnung hinzufügten. Dies Schreiben wurde unter den damaligen Umständen, weil über allen Pelagianischgesinnten drohende Verfolgung schwebte, geheim gehalten. Die Behauptung

(¹) ep. 201.

der Erbsünde, die Verleugnung der Willensfreiheit, die Verachtung der Ehe, die Verdammung des Geschlechtstriebes und die Meinung, daß die Kinder durch die Zeugung an den Satan geknüpft würden, die Herabwürdigung der alttestamentlichen Frommen und sogar der Apostel, die stets mit den Anfechtungen ungezügelter Begierde zu thun gehabt hätten; — alles dieses, was mit Grund oder Ungrund den Gegnern vorgeworfen wurde, ward mit herben Worten als Manichäismus bezeichnet. Entgegengestellt ward individuelle Willensfreiheit und Verantwortlichkeit, gottgewollte geschlechtliche Vereinigung in der Ehe, göttliches Schöpfungwerk vermittelst der menschlichen Zeugung, und Verwirklichung des Ideals der Heiligung von denen, welchen das Wort Gottes das Zeugniß lauterer Frömmigkeit gebe. Die Nothwendigkeit der Gnade Christi so wie die Nothwendigkeit der Taufe ward ausgesprochen. Den Gegnern ward vorgeworfen, daß nach ihrer Meinung die Taufe nur die Sünden abschabe, nicht aber die Sünden tilge. Ein Schreiben also, was, von den Flüchtlingen in erregter Stimmung zurückgelassen, auch wohl dazu geeignet war, unter dem äußern Drucke die innere Aufregung und Erbitterung in Italien zu nähren oder zu befördern. Aehnlichen Inhalts, aber ausführlicher, war ein Schreiben, welches die von der Verbannung betroffenen Bischöfe an den Bischof Rufus von Thessalonich sandten, und durch welches sie sich Theilnahme und Beistand in der orientalischen Kirche zu verschaffen suchten (¹). In dogmatischer Hinsicht bietet dieses Schreiben nur die bemerkenswerthe Aeußerung dar, daß die Sünde Adams zwar leiblich fortgeerbt sei und den Tod, den man indessen nicht unbedingt als ein Uebel betrachten könne, über alle Menschen gebracht, eine seelische Fortwirkung jedoch nicht gehabt habe. Aber schwere Beschuldigungen gegen das, was in Italien geschehen war, wurden in dem Schreiben ausgesprochen. Die römische Geistlichkeit, geschreckt von dem kaiserlichen Befehl,

(¹) Zu vergl. unter den Schriften Augustins das Werk: contra duas epistolas Pelagianorum.

habe sich nicht entblödet, das Verbrechen des Verraths zu begehen, und unter Verleugnung ihrer früheren protokollarisch niedergelegten Entscheidung sich zu der manichäischen Lehre von der in dem Menschen vorhandenen bösen Natur verstanden. Weitergehend habe man dann, synodale Verhandlungen vermeidend, die Unterschriften der einzelnen Bischöfe erzwungen; und so sei es denn gekommen, daß im Abendlande ein eben so thörichtes als gottloses Dogma zur Annahme gelangt sei. Julian, der Verfasser dieses Schreibens, und seine Gefährten im Exil erstrebten in der cilicischen Stadt Mopsuestia einen längern Rastort ihren unstäten Lebens. Bei dem berühmten Bischofe dieser Stadt, der den pelagianischen Bewegungen nicht fremd geblieben war, durften sie nicht allein eine Zufluchtsstätte, sondern auch Stärkung zu fortgesetztem Kampfe zu gewinnen hoffen (1).

Theodorus, Bischof von Mopsuestia in Cilicien, war gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts zu Antiochien in Syrien geboren. Gleichen Alters mit Chrysostomus, war er mit dem späteren großen Bischofe und Kirchenlehrer auch durch Jugendfreundschaft verbunden. Beide Jünglinge saßen, begeistert für klassische und rhetorische Studien, zu den Füßen des Libanius. Als aber Chrysostomus von dem Verlangen ergriffen ward, sich ganz dem Dienste des Herrn zu weihen, regte er auch bei Theodorus die gleiche Gemüthsrichtung an, und führte den Freund mit sich von dem heidnischen Rhetor in die Klosterschule Diodors, der nachher als Bischof von Tarsus unter den Vätern der syrischen Kirche einen ehrenvollen Platz einnahm. Doch trat bei Theodorus ein Schwanken ein. Es zog ihn wieder zurück in die weltliche Laufbahn, auf welche er verzichtet hatte. Aber ein Brief des Freundes brachte ihn zur Beschämung, zur Reue und zur Umkehr, und von jetzt an blieb er seinem Vorsatze treu, sein Leben und Wirken ganz auf den Dienst Christi zu beziehen. Als die pelagianischen Streitigkeiten ausgebrochen waren und sich bis in den Orient verbreitet hatten, war Theodorus bereits

(1) Marius Mercator.

bis ans Greisenalter gelangt. Ein langes Leben lag schon hinter ihm, auch schon eine vieljährige Verwaltung des Bisthums von Mopsuestia, und ebenfalls lag auch schon hinter ihm eine lange Reihe geistiger und litterarischer Arbeiten, die ihn den ersten Autoritäten der syrischen Kirche zugesellt und ihm den Ruf erworben hatten, daß er ein Lenker der Kirchen und ein Schrecken der Häretiker sei (1). Seine Beredsamkeit ward als unwiderstehlich bezeichnet. Seine dogmatischen Schriften und Untersuchungen bezogen sich, der Lehrentwickelung zu jener Zeit in der griechischen Kirche entsprechend und im polemischen Gegensatz gegen Arianismus, Eunomianismus und Apollinarismus, zumeist auf die Darstellung und Vertheidigung der wahrhaft göttlichen Natur Christi und des heiligen Geistes, und auf die Darstellung, daß in der Person des Erlösers mit der göttlichen Natur eine vollständige menschliche Natur, die auch vollständig nach den Gesetzen der menschlichen Natur sich entwickelt habe, vereinigt sei. Dabei entrollte sich ihm vor seinem geistigen Auge eine Anschauung über den Zusammenhang des göttlichen Rathschlusses zwischen Schöpfung und Erlösung. Die Ursächlichkeit der Sünde lag in der menschlichen Willensfreiheit. Aber der Sündenfall, dem göttlichen Vorherwissen gegenwärtig, ward von Gott zugelassen, da nach seinem Rathschluß an die Sünde sich die Erlösung anschließen sollte, um nach dem Elend der Sünde die zu Gott sich wieder Emporringenden aufzunehmen und ihnen aufs neue in dem Reiche Gottes eine Stätte, und zwar eine über der Sünde erhabene ewige Stätte zu verleihen. Christus war die erlösende Erscheinung in der Menschheit. Von Jesu, der mit dem Sohn Gottes vereinigt war, und zufolge seiner stets heiligen Lebensrichtung immer völliger und endlich vollkommen in der Vereinigung mit dem Sohn Gottes verklärt ward, entströmte ein gottmenschliches, die Sünde überwindendes und die Menschheit auf die von Gottes Barmherzigkeit vorherbe-

(1) Socratis hist eccles. lib. III, c. 3. Theodoreti hist. eccl. lib. V, c. 40 Sozomeni hist. eccl. lib. VIII, c. 2.

stimmte höhere Stufe erhebendes Leben. Und hieran knüpfte sich auch noch bei Theodorus der Gedanke, daß auf die gesammte sündige Menschheit und ebenfalls auch auf alle abgefallenen Geister die erlösende Gnade Gottes sich erstrecken werde. Die Erbsünde, in dem Sinne einer forterbenden Schuld und Willensunfähigkeit zum Guten, hatte in dem System des Theodorus keinen Platz. Denn sogar noch bei der gefallenen menschlichen Natur betonte Theodorus die Ausübung der Willensfreiheit als Bedingung für die Darreichung der Gnade, und vollends unverständlich war ihm die Lehre von der forterbenden Schuld des ersten Sündenfalls. Diese Lehre schien ihm eine Blasphemie gegen die Gerechtigkeit Gottes zu sein. Zwischen ihm und den Pelagianern war allerdings ein großer Unterschied. Die Erlösung, die in der pelagianischen Lehre, wenigstens in der ursprünglichen pelagianischen Lehre, keine wesentliche Stelle hatte, bildete in seinem System den Mittelpunkt. Aber während ihm dieser Unterschied wohl nicht zum Bewußtsein kam, befand er sich, betreffend die Erbsünde und die Willensfreiheit, mit den Pelagianern in Uebereinstimmung. Er schrieb ein Werk von fünf Büchern gegen die Vertheidiger der Erbsünde (1). So weit sich noch auf den Inhalt dieses Werkes schließen läßt, scheint es sowohl auf Schriften des Augustinus als auch des Hieronymus eine polemische Beziehung gehabt und auch persönliche Angriffe gegen diese beiden Kirchenlehrer enthalten zu haben. Julian fand zu Mopsuestia die Raststätte, welche er suchte. Aber bevor er in seiner Verbannung dieses Reiseziel erreichte, war er bereits mit Augustinus in einen Schriftstreit eingetreten, der erst durch den Tod seines großen Gegners beendigt oder vielmehr abgebrochen ward.

Nämlich schon aus dem Schluß des Werkes „von der Gnade Christi und von der Erbsünde" ergiebt sich, daß die Pelagianer ihrer Polemik gegen die Erbsünde eine besondere Beziehung auf die Ehe gegeben hatten, und vermuthlich war Julian,

---

(1) Photii bibliotheca und Marius Mercator.

in dessen Schriften diese Wendung der Polemik hervorstechend sich anzeigt, auf dieselbe bereits von Einfluß gewesen. Diese polemische Wendung führte nicht sowohl auf ein schweres dogmatisches Problem, als sie vielmehr praktisch wirksam war. Es zeigte sich auch hier, daß es etwas Anderes ist, einer minder entwickelten Lehre beizustimmen, und etwas Anderes, mit einer zu ihren Consequenzen ausgebildeten Lehre sich einverstanden zu fühlen. In dem Dogma und Ritual der Taufe war die ganze Lehre von der Erbsünde enthalten. Als aber diese Lehre mit ihren Consequenzen von einer unbeugsamen Dialektik auseinander gelegt ward, und Gatten und Gattinnen zugemuthet wurde, in ihren Liebesumarmungen Ausbrüche des sündlichen Verderbens zu erkennen, und Müttern zugemuthet ward, die Frucht in ihrem Schooße als ein aufsprossendes Leben zu betrachten, welches mit dem Fluche der Sünde und der Verdammniß belastet sei, und vermöge des Zeugungsactes nicht dem Himmel sondern der Hölle angehöre; da, als nun der Pelagianismus auch seinerseits diese Consequenzen mit Schroffheit hervorhob und mit bittrer Polemik beleuchtete, mochten Viele, welche früher die Lehre von der Erbsünde als orthodoxe Lehre betrachtet hatten, sich von derselben abgestoßen fühlen. Durfte denn die Ehe herabgewürdigt werden? und durfte die Liebesfrucht der Ehe von der segnenden Schöpfermacht Gottes getrennt werden? Augustinus faßte daher den Entschluß, die Lehre von der Ehe mit Beziehung auf die Erbsünde in einer eignen Schrift zu behandeln. Die Ausführung dieses Entschlusses war sein Buch „von der Ehe und der Begierde (¹)." Er widmete dieses Buch dem Comes Valerius, einem an dem kaiserlichen Hofe zu Ravenna einflußreichen und hochgestellten Manne, der ein entschieden kirchliches Interesse bethätigt, Vorliebe für Augustins Schriften gezeigt, und zur Unterdrückung des Pelagianismus seinen Beistand gewährt hatte. Die Widmung des Buches erscheint als ein Act der Dankbarkeit, der theils persönlicher Art und mit dem Vertrauen ver-

---

(¹) De nuptiis et concupiscentia lib. I. Opp. tom. X.

bunden war, daß Valerius eine Schrift dieses Inhalts gern lesen werde, sich aber doch noch mehr auf die bisherige kirchliche Haltung des Comes bezog. Außerdem hatte Augustinus die Absicht, möglichen Einwirkungen der Pelagianer auf Valerius entgegenzuarbeiten. Denn es war ihm nicht unbekannt geblieben, daß solche Einwirkungen versucht waren, nnd wenn dieselben an eine Apologie des ehelichen Lebens sich anschlossen, konnten sie um so leichter von Einfluß sein, weil Valerius in einer glücklichen Ehe lebte

Es geht diese Augustin'sche Schrift von dem Grundgedanken aus, daß die göttlichen Schöpfungen und Institutionen von der ihnen anhaftenden Sünde zu unterscheiden seien. Nicht dürfe das, was von Gott sei, wegen der anhaftenden Sünde verkannt und verleugnet werden; aber eben so wenig auch dürfe um der göttlichen Basis willen, in Schöpfung oder Institution, über die anhaftende Sünde hinweggesehen werden. Die Ehe, als göttliche Institution, behalte diesen Charakter auch in dem sündigen Zustande der menschlichen Natur, und bewahre, ungeachtet der in sie eingetretenen sündlichen Begierde, ihre heiligen Güter, nämlich Hinzweckung auf Nachkommenschaft, Treue der Gemeinschaft und sacramentales Abbild des Bandes zwischen Christo und der Kirche; alles dieses im wahrsten und höchsten Sinne doch nur bei den im Glauben Geheiligten, wie denn aus dem Glauben alles im wahrhaften Sinne subjectiv Gute hervorgehe. Die gegenwärtige geschlechtliche Begierde jedoch könne nicht als eine reine Fortsetzung des ursprünglichen geschlechtlichen Bandes angesehen werden. Denn diese Begierde stehe selbst bei den Gläubigen und Frommen nicht vollständig unter der Herrschaft des Geistes. Sie zeige sich dadurch selbst bei den Frommen als das in den Gliedern noch fortlebende Gesetz der Sünde an, und deshalb, wenngleich der Geist die ihm in den Augenblicken der Begierde entsunkenen Zügel über dieselbe alsbald wieder aufnehme, gereiche sie der Ehe nicht zur Ehre, sondern zur Scham, nämlich als eine Fortwirkung des Sündenfalls, der in der menschlichen Natur die niederen Kräfte revolutionär machte

gegen die zur Herrschaft berufene Vernunft, entsprechend dem Ungehorsam des Menschen gegen Gott. Aber auch darin präge die Ehe ihren Charakter einer göttlichen Institution aus, daß den durch das Sacrament der Wiedergeburt Geheiligten und in der Ehe Lebenden das Hervortreten der sündlichen Begierde, wenn es anders nur an die Sanctionen der Ehe gebunden bleibe, nicht zur Schuld angerechnet werde, sowohl bei der geschlechtlichen Vereinigung zum Zweck der Nachkommenschaft, als auch bei der sonstigen geschlechtlichen Gemeinschaft, die sich zwar nicht auf diesen Zweck beziehe, aber doch auch nicht die Intention habe, denselben auszuschließen, und wegen der beiden übrigen Sanctionen der Ehe als etwas zu duldendes gestattet werde. Den Entwurf, daß ein sündlicher Act nie schuldlos sein könne, weist Augustinus, wie auch in andern Schriften, ebenfalls in dieser Schrift mit der Bemerkung zurück, daß, wie es vergangene Sünden gebe, deren Schuld jedoch nicht vergangen sei, eben so auch andrerseits gegenwärtige Sünden, deren Schuld jedoch erlassen sei, gedacht werden könnten. Aber nur den im Stande der Wiedergeburt Zeugenden, nicht dem von ihnen Erzeugten, sei die Schuld erlassen. Das gehe aus der Lehre von der Taufe, aus den Gegensätzen von Geburt und Wiedergeburt hervor. Der Oelbaum der menschlichen Natur, durch die Ursünde verwildert und von der sündlichen Begierde durchströmt, werde durch die Wiedergeburt wieder in den edlen Oelbaum eingepflanzt, und zeige an dem individuellen Leben der Wiedergebornen die Beschaffenheit der edlen Oelfrucht, aber selbst bei ihnen keineswegs ganz befreit von der Verwilderung, deren völliges Aufhören während des irdischen Lebens auch nicht erwartet werden könne; sondern, wenn auch nicht actuell hervortretend, schlummere doch in geheimer Verborgenheit die Begierde, und erzeuge aus den Neugewordenen niemals die neue, sondern stets wieder die alte Natur. Gern gebrauchte Augustinus in dieser Beziehung das Gleichniß von dem Oelbaum. Er sagt: „wunderbarerweise geschieht es, daß eben das, was dem Erzeuger erlassen ist, auf den Erzeugten übertragen wird, aber dennoch geschieht es.

Auf daß aber jenes Unsichtbare und dem Ungläubigen Unglaubliche, aber dennoch Wahre, ein sichtbares Beispiel habe, hat die göttliche Vorsehung an einigen Gewächsen ein solches Gleichniß gegeben. Wunderbar ist es, daß von denjenigen, die durch die Gnade frei geworden sind von den Banden der Sünde, Kinder erzeugt werden, die eben diesen Banden wieder unterworfen sind, und auf gleiche Weise, als es ihren Erzeugern geschehen ist, befreit werden müssen. Wir gestehen, es ist wunderbar. Daß aber ebenfalls in dem Samen des edlen Oelbaums die Frucht des wilden Oelbaums verborgen sei, wie würde es geglaubt werden, wenn es nicht durch die Erfahrung bestätigt wäre? Gleichwie demnach aus dem Samen des wilden Oelbaums der wilde Oelbaum, und aus dem Samen des edlen Oelbaums ebenfalls der wilde Oelbaum erzeugt wird, obwohl zwischen dem wilden Oelbaum und dem edlen Oelbaum der größte Unterschied besteht, eben so auch wird aus dem Fleische des Sünders und aus dem Fleische des Gerechten der Sünder erzeugt, obwohl zwischen dem Sünder und dem Gerechten der größte Unterschied besteht. Es wird aber der Sünder erzeugt, der eine eigne Thatsünde nicht begangen hat, und der Geburt nach neu, aber der Schuld nach alt ist, von dem Schöpfer die menschliche Natur, von dem Verführer die Gefangenschaft hat, und des Erlösers bedürftig ist. Doch es entsteht die Frage, wie es möglich sei, daß von schon erlösten Eltern her die Gefangenschaft entnommen werde; und weil dies schwer zu erforschen und darzustellen ist, so wird es von den Ungläubigen nicht geglaubt. Als ob auch das über den wilden Oelbaum und den edlen Oelbaum Gesagte sich so leicht begründen oder erklären lasse! Aber es kann von dem, der sich überzeugen will, gesehen werden. Möge es also zu einem Beispiele gereichen, damit auch jenes, welches nicht gesehen werden kann, geglaubt werde. Selig daher der Oelbaum, dem die Uebertretungen vergeben sind, und dem die Sünde bedecket ist und dem der Herr die Missethat nicht zurechnet! Aber das, was vergeben und bedecket ist und nicht zugerechnet wird, enthält, bevor die völlige Umwandlung zur ewigen Un-

sterblichkeit geschieht, eine verborgene Kraft, aus welcher der wilde und bittre Oelbaum hervorgeht und aufwächset, so fern bei ihm nicht ebenfalls die göttliche Pflege vergiebet, bedecket und nicht zurechnet." Und wenn bei gläubigen Christen sich die Hoffnung auf Nachkommenschaft richte, so beziehe sich diese Hoffnung nicht allein auf die Geburt, sondern auch schon zugleich auf die Wiedergeburt. Diese Hauptgedanken, auf Schrift und Kirchenlehre begründet, befinden sich in dem Buche von der Ehe und der Begierde, welches gegen Ende des Jahrs 418 geschrieben sein mag.

Alypius reiste im folgenden Jahre an den kaiserlichen Hof und zu dem Bischof Bonifazius von Rom. Nahe liegt die Vermuthung, daß diese Reise nicht ohne Hinsicht auf die pelagianische Häresie unternommen sei, und zu dem kaiserlichen Edicte, welches in jenem Jahre gegen die Pelagianer erging, so wie zu den gleichzeitigen durchgreifenden Maaßregeln des römischen Bischofs eine Beziehung gehabt habe. In Ravenna sprach oder verhandelte Alypius auch mit Valerius. Der Comes bezeigte dem Bischof seine Freude über Augustins Zusendung, und händigte ihm bei der Abreise ein Danksagungsschreiben ein. „Aber," setzte er hinzu, „die Häretiker greifen jenes Buch heftig an," und er äußerte sich dann näher darüber, in welcher Weise mehrere Stellen Gegenstand des Angriffs geworden seien. Er drückte den Wunsch aus, daß Augustinus recht bald auf die Vorwürfe antworten möge. Diesen Wunsch gab er ebenfalls in seinem Danksagungsschreiben zu erkennen. Von Ravenna begab sich Alypius nach Rom. Als er dort noch, gastfreundlich von dem römischen Bischofe aufgenommen, verweilte, empfing er jenes Schriftstück, welches Valerius schon bei seinen Aeußerungen im Sinne, aber nicht zur Hand gehabt hatte, und jetzt noch nachträglich übersandte. Es enthielt Auszüge aus dem ersten Buche eines größern Werks, welches Julian sofort, nachdem ihm die Schrift an den Valerius bekannt geworden war, verfaßt hatte.

Als Augustinus diese Mittheilungen von Alypius erhielt, überlegte er, ob es zweckmäßiger sei, seine Beantwortung bis

dahin zu verschieben, daß ihm das vollständige Werk Julians zur Widerlegung zugänglich geworden sei. Indessen mochte er doch die Erwartung des Comes nicht länger hinhalten, auch wohl überhaupt die Angriffe, so weit sie zu seiner Kenntniß gelangt waren, nicht auf längere Zeit unerwidert lassen. Daher fügte er im Jahr 420 seinem ersten Buche an den Valerius ein zweites Buch hinzu (1). Mit Recht konnte er darauf hinweisen, daß in jenen Excerpten seine Worte nicht ganz unpartheiisch wiedergegeben seien. Mehreres, ohne welches das rechte Verständniß verdunkelt wurde, war weggelassen. Auch die aus der heiligen Schrift angeführten Stellen waren nicht mit der gehörigen Umsicht gebraucht, und es konnte die Frage entstehen, ob ein unwissentliches Mißverständniß, oder eine wissentliche Mißdeutung stattgefunden habe. Ueber die Beweisführungen, die Augustinus seinerseits aus der heiligen Schrift gegeben hatte, war nichts gesagt. Es erhellt aber aus den Excerpten, daß der Verfasser derselben sich weder in die Lehre von der Erbsünde finden konnte, noch in die Anschauung, daß, ungeachtet der Anerkennung der Ehe als einer göttlichen Institution, und ungeachtet der in dem Zeugungsacte wirksamen Schöpferkraft Gottes, dennoch die Forterzeugung der Sünde, wodurch die Erzeugten unter die Botmäßigkeit des Satans gestellt würden, behauptet werden müsse, noch endlich in die Ansicht, daß der Geschlechtstrieb und die Geschlechtslust an sich etwas Sündiges sei, anstatt als schuldlose Naturbedingung der Fortpflanzung aufgefaßt zu werden, so fern nicht in ungezügelter Unzucht über die in der Ehe festgesetzten heiligen Schranken hinausgegangen werde „So wie," wird in den Excerpten gesagt, „der Sprößling die Geschlechtlichkeit zur Voraussetzung hat, eben so auch hat die Sünde zur Voraussetzung den Willen." Worte, die Augustinus durchaus sich aneignen konnte, wenn er nur hinzusetzte, daß jener böse Wille, in welchem die Ursünde begangen wurde, zum Ver-

(1) Ad Valerium Comitem de nuptiis et concupiscentia liber secundus. (Opp. tom. X.)

derben der gesammten menschlichen Natur gereicht habe, und also von Geschlecht zu Geschlecht vermittelst der Zeugung emanire. „Wenn die Natur," wird in den Excerpten gesagt, „Gottes Werk ist, so kann nicht durch das Werk Gottes das Werk des Teufels sich hindurchziehen." Augustinus fragt dagegen, ob eine solche Weiterwirkung der Sünde schwerer erklärbar sei, als die Entstehung der Sünde, und spricht dann die auch sonst so oft von ihm ausgesprochene Anschauung, von welcher schon seine Polemik gegen den Manichäismus zum Theil geleitet war, mit folgenden Worten aus: „Gott allein ist unwandelbar und von erhabenster Güte; ehe denn das Böse ward, schuf er alles gut; und nachdem in dem Guten, welches er schuf, das Böse entstanden ist, muß seinem Wirken überall auch das Böse dienen." Bei der Erörterung dieses letzten Gedankens kam er auf die Prädestinationslehre, welche er in dem ersten Buche unberührt gelassen hatte. Fest hielt er an der Behauptung, daß die geschlechtliche Begierde, wie sie gegenwärtig bei der Zeugung hervortrete, in der ursprünglichen sündlosen Natur des Menschen nicht gewesen sei. Mit seiner tiefblickenden Dialektik entwickelt er aus der heiligen Schrift die Lehre von der Erbsünde, das Zeugniß der Kirche anschließend. Betreffend die Aussprüche der Kirchenlehrer, sagt er: „Wenn ich eine Sammlung dieser Aussprüche geben wollte, so müßte ich mich weit auslassen und möchte den Schein erwecken, als ob ich auf die kanonischen Schriften, von denen wir uns nicht entfernen dürfen, nicht genugsam Gewicht lege." Doch werden Cyprian und Ambrosius als kirchliche Autoritäten für die Lehre von der Erbsünde angeführt. „Lieber will ich," fügt er hinzu, „mit diesen Männern und mit der Kirche Christi, die auf diesem Glaubensfundamente sich von Alters her erbaut hat, jegliche Verhöhnung und Verschmähung erleiden, als mit den Pelagianern durch irgend jemandes Rede gerühmt werden." Merkwürdig ist in den Excerpten die Andeutung, daß, während die Gegner des Pelagianismus Erbsünde und Erlösung in die wesentlichste Beziehung zu einander setzten, es den Pelagianern schwierig erscheinen mochte, die Lehre von der Erbsünde mit der

Lehre von der Erlösung zu vereinigen. Es wird gespottet über die erträumten Ehen mit ihrer ohne Geschlechtstrieb erzeugten Nachkommenschaft; einer solchen erträumten Nachkommenschaft werde Schuldlosigkeit beigemessen; verachtet würden dagegen die wirklichen Ehen; und die wirklichen Menschenkinder, für welche Christus gestorben sei, würden schon von ihrem Ursprunge an mit der Krankheit und Schuld der Sünde behaftet angesehen. Augustinus erwidert: „jener fragt: wie können die Kinder, für welche Christus gestorben ist, mit Sündenschuld behaftet sein? Wir dagegen fragen: wie können die Kinder, für welche Christus gestorben ist, ohne Sündenschuld sein? Diese Streitfrage erfordert einen Schiedsrichter. Möge Christus uns die Entscheidung geben. „Das ist," spricht er, „mein Blut, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden." Möge nächst ihm auch der Apostel uns die Entscheidung geben, da auch durch den Apostel Christus redet. Der Apostel aber ruft uns zu, daß Gott seines eignen Sohnes nicht verschonet, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat. Möge ferner der Apostel uns sagen, weshalb Christus für uns alle dahingegeben sei. „Er ist," spricht er, „um unsrer Sünden willen dahingegeben, und um unsrer Gerechtigkeit willen auferwecket." Wenn also auch die Kinder zu denen gehören, für welche Christus dahingegeben ist, und wenn Christus um unsrer Sünden willen dahingegeben ist, so hat er, nach dessen Worten die Gesunden des Arztes nicht bedürfen, auch an den Kindern etwas zu heilen; und auch die Kinder selig zu machen, da er, wie der Apostel Paulus sagt, in die Welt gekommen ist, um die Sünder selig zu machen; und auch bei den Kindern etwas zu vergeben, da er bezeugt, daß er sein Blut vergossen habe zur Vergebung der Sünden; und auch die Kinder zu suchen, da er, wie er spricht, gekommen ist, um zu suchen und selig zu machen, was verloren war; und auch an den Kindern etwas zu lösen, da er, wie der Apostel Johannes sagt, gekommen ist, um die Werke des Teufels aufzulösen. Feindselig ist diesem Heil der Kleinen, wer die Unschuld derselben dergestalt behauptet, daß er für die Verwundeten und

Kranken die Nothwendigkeit des Heilmittels in Abrede stellt. Möge den Kleinen doch nicht wegen des Lobredners Pelagius der Zugang zu dem Erlöser Christus gewehrt werden!"

Schon vorher, ehe Augustinus, durch des Alypius Mittheilungen veranlaßt, seinem ersten Buche über die Ehe und die Begierde das zweite Buch hinzufügte, hatte er aufs neue hinsichtlich der pelagianischen Streitigkeiten sich mit Fragen, welche die Seele und deren Ursprung betrafen, in einem ausführlichen Werke beschäftigt (¹). Als er im Spätherbst des Jahrs 418 nach längerer Abwesenheit wieder in Hippo eintraf, fand er unter den dort inzwischen für ihn abgegebenen Sachen auch einen Brief des ihm anhänglichen Mönchs Renatus von Cäsarea in Mauritanien (²). Dem Briefe war eine größere Schrift beigefügt. Renatus entschuldigte es gewissermaßen, daß er diese vom Vincentius Victor verfaßte und gegen Augustinus polemisirende Schrift übersandt hatte. „Wer ist," fragte Augustinus, „dieser Vincentius Victor?" Er hörte nun, daß sein ihm unbekannter Gegner ein junger Mensch sei, früher der Parthei der Rogatisten angehörig, unlängst aber zur katholischen Kirche übergetreten; dessenungeachtet habe Victor den schon verstorbenen Rogatisten-Bischof Vincentius zu verehren nicht aufgehört, und sich auch zum Andenken an denselben seinen Zunamen beigelegt. Vincentius Victor hatte seine Schrift einem spanischen Presbyter Petrus in Mauritanien gewidmet. Er hatte bei diesem Priester ein Werk Augustins gesehen, welches, bezüglich auf die Lehre von der Erbsünde, sich unentschieden über den Ursprung der Seelen äußerte. Vincentius hatte dieses Eingeständniß des Nichtwissens belächelt, und Petrus hatte ihn ermuntert, daß er seine Gedanken über das Wesen und den Ursprung der Seele niederschreiben möge. Vincentius erfüllte diesen Wunsch. Als er, ward nun weiter erzählt, seine Schrift, noch in Gegenwart anderer Zuhörer, dem Priester vorgelesen habe, sei dieser vor

(¹) De anima et et ejus origine libri quatuor. Opp. tom. X.
(²) ep. 190.

Freuden aufgesprungen und dem Jüngling um den Hals gefallen. „Was ich," solle Petrus ausgerufen haben, „bisher noch nicht wußte, hast du mich gelehrt!" und diesen Dankesworten hätten sich lobend die übrigen Anwesenden angeschlossen. Augustinus las die Schrift des Vincentius durch. Er fand in derselben, in Hinsicht sowohl der Gedanken als der Sprache kein unbedeutendes aber noch unabgeklärtes Talent, welches, wenn es vor Uebermüthigkeit und Wissensdünkel gewarnt und zur Demuth des Lernens geleitet werden könnte, für die Kirche von Nutzen zu werden versprach, während es in der vorliegenden Schrift in Widersprüche und viele Irrthümer gerathen war. Er betrachtete die Schrift des unbekannten und unreifen jungen Mannes für bedeutend genug, um sie in vier Büchern zu beantworten. Das erste schrieb er an den Renatus, theils um zu bezeugen, daß er die Gesinnung, welche den Mönch zu der Uebersendung veranlaßt hatte, zu schätzen wisse, theils auch um die irrthümlichen Ansichten des Jünglings darzustellen. Das zweite richtete er an den Presbyter Petrus, um mittelst einer ähnlichen Darstellung diesem vorzuhalten, wie ungeziemend es für einen bejahrten Priester gewesen sei, eine Schrift solchen Inhalts, anstatt sie mit väterlicher Zurechtweisung zu erwidern, mit schmeichelnden und der Selbstgefälligkeit Vorschub leistenden Lobeserhebungen aufzunehmen. Das dritte und vierte Buch war für den Vincentius selbst bestimmt. Und wenn Augustinus bei diesen verschiedenen Beantwortungen zwar den Hauptzweck, einem etwaigen Umsichgreifen irrthümlicher Meinungen zu begegnen, vor Augen hatte, so hegte er doch auch zugleich, — und in dieser Beziehung dürfen seine beiden Bücher an den Vincentius als ein unübertreffliches Muster bezeichnet werden, — die Absicht, ein jugendlich aufstrebendes, aber der Selbstzucht und der Selbstbescheidung bedürftiges Talent vor Abwegen zu bewahren und auf einen besonnenen Weg der Forschung zu leiten.

Vincentius hatte mit Untersuchungen über die Seele, auch auf Grund der heiligen Schrift, sich beschäftigt, und die Anregungen, die ihm dabei zugekommen waren, mit eignen Gedanken

oder Einfällen zu einem unklaren Vorstellungskreise verbunden, durch den er die tiefsten Probleme gelöst zu haben vermeinte. Gegen Augustinus hatte er sich in seiner Schrift in zwiefacher Beziehung absprechend geäußert, nämlich nicht allein bezüglich auf den Ursprung, sondern auch auf die Wesensbeschaffenheit der Seele. Denn er hatte es getadelt, daß Augustinus nicht Seele und Geist auseinander gehalten, und der Seele eine unkörperliche Natur beigemessen habe. Er selbst dagegen behauptete die Trichotomie der menschlichen Natur in der Weise, daß er ebenfalls der Seele eine Körperlichkeit beilegte, die, sich in die äußerliche Form des Leibes ergießend, zur vollkommenen Aehnlichkeit mit der leiblichen Form sich ausbilde. Zur Unterstützung dieser Ansicht berief sich Vincentius auf die Erscheinungen Verstorbener. Nicht vermittelst des Schöpfungsbegriffs sondern des Emanationsbegriffs führte er den Ursprung der Seele auf Gott zurück. Die Seele werde von Gott gehaucht. Aus einer Vergleichung des menschlichen Hauches meinte er es dann zu erklären, daß die Seele, obgleich von Gott gehaucht, doch von der göttlichen Substanz zu unterscheiden sei. Deutlich schien es ihm aus der heiligen Schrift hervorzugehen, daß die einzelnen menschlichen Seelen nicht als Emanationen aus der menschlichen Urseele anzusehen, sondern sämmtlich von Gott gehaucht seien. Dennoch fand er in der Lehre von der Erbsünde keine Schwierigkeit. Durch die Verbindung mit dem sündigen Fleische werde auch die Seele sündig. Dabei schwebte ihm ein gewisser Parallelismus vor, zwischen dem Sündenfall im Fleisch und der Wiedergeburt vermittelst des Fleisches; letzteres nämlich wegen der leiblichen Seite der Taufe. Auf die Frage, wie denn bei seiner Theorie von dem Ursprunge der einzelnen Seelen es sich mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinigen lasse, daß Gott dieselben der Sündenschuld unterworfen habe, meinte er eine ausreichende Antwort zu geben, wenn er die Mittheilung der Seelen an das irdische Dasein schon sofort aus dem Gesichtspunkt der Erlösung auffaßte. Aber wieder ergab sich dann die Einwendung, daß vielen Seelen nicht die Taufgnade und mithin auch nicht die

Erlösung zu Theil werde. Vincentius, — hierin mit den Pelagianern übereinstimmend, — nahm einen — in gewissem Maaße seligen Mittelzustand an, das von dem Himmelreich zu unterscheidende Paradies, welches auch den Nichtgetauften erreichbar sei. Namentlich berief er sich auf den einen Mitgekreuzigten, welchem der Herr die Aufnahme ins Paradies zugesagt habe. Auch wollte er den Fürbitten und Opferdarbringungen der Kirche eine erlösende Bedeutung für ungetauft Verstorbene beimessen. Es schien ihm diese Lehre einen Anknüpfungspunkt in der heiligen Schrift zu haben. Endlich neigte er sich noch zu der Ansicht, daß zuletzt bei der allgemeinen Auferstehung diejenigen, die bis dahin dem Paradiese angehört hätten, in die vollkommene Seligkeit des Himmelreichs übergehen würden.

Die Gegenschriften gegen den Vincentius beschäftigen sich zum Theil mit Untersuchungen, welche den pelagianischen Streitigkeiten fern liegen, bieten indessen doch auch für die Geschichte dieser Streitigkeiten mehreres Bemerkenswerthe dar. Auch in diesen Gegenschriften erneuerte Augustinus das Bekenntniß, daß er, betreffend den Traducianismus und Creatianismus, eine feste Ueberzeugung nicht auszusprechen wage. Das Wort Gottes gebe auf diese geheimnißvolle Frage keine entscheidende Antwort. Denn da der Traducianismus ja keineswegs die Fortpflanzung der Seelen von der göttlichen Ursächlichkeit trennen wolle, so lasse sich alles was in der heiligen Schrift für den Creatianismus angeführt werde, ebenfalls im Sinne des Traducianimus deuten. Wenn Viererlei, durchaus zu Vermeidendes, vermieden werde, nämlich nicht gelehrt werde, daß Gott schuldlose Seelen schuldig mache, oder daß ohne das Sacrament der Taufe die Schuld der Erbsünde erlassen werde, oder daß die ins irdische Leben kommenden Seelen schon gesündigt hätten, oder schon wegen hypothetischer Sünden, die in Wirklichkeit gar nicht begangen seien, verdammt würden, so möge, falls dann noch außer dem Pelagianismus ein Ausweg des Denkens sich zeige, der Traducianismus verworfen werden. „Wie viel besser," setzt Augustinus hinzu, „thue ich also daran, daß ich nicht in Betreff der Seele etwas lehre und

behaupte, was ich nicht weiß, sondern einfach an der klaren Lehre des Apostels festhalte, daß aus einem Menschen alle Menschen, die aus Adam geboren werden, in die Verdammniß gehen, außer denjenigen, welche, bevor sie aus dem irdischen Leben scheiden, durch das von Christo dazu eingesetzte Sacrament wiedergeboren werden in Christo und zum ewigen Leben vorherbestimmt sind von dem barmherzigen Spender der Gnade, der denjenigen, die er zum ewigen Tode vorherbestimmt hat, ein gerechter Vergelter ist, nicht allein wegen der Sünden, die sie aus eignem Willen hinzuthun, sondern auch, wenngleich sie als unentwickelte Kinder solche Sünden nicht hinzuthun, schon allein wegen der Erbsünde. Mein Bekenntniß in dieser Sache ist dieses, daß die verborgenen Werke Gottes ihr Geheimniß haben, unbeschadet meines Glaubens." Eine ausführliche Untersuchung widmet Augustinus den Gründen, durch welche Vincentius zu erweisen meinte, daß auch ohne die Taufe die Theilnahme an der Seligkeit erreicht werden könne, und daß namentlich auch noch die Fürbitten und Opferdarbringungen der Kirche den abgeschiedenen Seelen zum Segen seien. Nur ein Aequivalent sei gemäß den Worten des Herrn und der Lehre der Kirche für die Taufe vorhanden, die Bluttaufe des Märtyrerthums. Was insonders den einen Mitgekreuzigten betreffe, so dürfe derselbe, wenn er nicht schon früher die Taufe empfangen habe, wohl darauf angesehen werden, daß er mit der Bluttaufe des Märtyrerthums getauft sei. „Damals," sagt Augustinus, „blühte sein Glaube am Kreuze, als der Glaube der Jünger dahingewelkt war und der Wiederbelebung durch die Auferstehung bedurfte. Die Jünger verzweifelten an dem Sterbenden, der Räuber hoffte auf den Mitsterbenden; jene flohen den Spender des Lebens, dieser bat den Mitgenossen der Strafe; jene betrauerten Jesu Tod als den Tod eines Menschen, dieser glaubte, daß Jesus nach seinem Tode herrschen werde; jene verließen den Bürgen des Heils, dieser ehrte den Genossen des Kreuzes. Als jene abfielen, welche die zukünftigen Märtyrer waren, wurde bei diesem, der damals an Christum glaubte, das Maaß des Mär-

tyrers erfunden. Das war gewiß offenbar vor dem Auge des Herrn, als er dem Nichtgetauften, aber gleichwie mit dem Blute des Märtyrerthums Abgewaschenen, sofort eine solche Seligkeit darbot. Wer jedoch auch unter uns sollte es nicht ermessen, mit welchem Glauben, mit welcher Hoffnung und mit welcher Liebe der, welcher das Leben in dem sterbenden Christus suchte, den Tod für den lebenden Christus auf sich zu nehmen vermocht hätte? Den Fürbitten und Opferdarbringungen der Kirche will Augustinus nur für solche Verstorbene, die in der Kirchengemeinschaft gestorben seien, eine Heilsbedeutung zuerkennen. Bemerkenswerth sind endlich noch seine Worte, die er in Beziehung auf die Unterscheidung der göttlichen Präscienz und Prädestination äußert. „Wie kann man," sagt er, „davon sprechen, daß ein solches Zukünftiges, was gar nicht zukünftig sein wird, vorhergewußt werde?" und: „ich weiß nicht, welche Macht gegen die Macht Gottes sich erheben könnte, um etwas zu verhindern, was Gott vorherbestimmt hat?" Aus diesen Worten ergiebt sich, daß damals in Augustins Denken der Begriff der göttlichen Präscienz mit dem Begriff der göttlichen Prädestination völlig congruirte.

Als Alypius nach seiner Rückkehr aus Ravenna und Rom die Excerpte, die Valerius ihm zugesandt hatte, an Augustinus mittheilte, übergab er zugleich seinem Freunde im Namen des römischen Bischofs Bonifazius die schon vorher erwähnten Schreiben, welche von den aus Italien verbannten pelagianischen Bischöfen an ihre dortigen Gesinnungsgenossen und an den Bischof Rufus von Thessalonich gerichtet waren. Obgleich die Pelagianer es sich angelegen sein ließen, der Oeffentlichkeit diese beiden Schreiben zu entziehen, waren dieselben dennoch dem Bonifazius zugänglich geworden, und er brachte sie um so mehr zu Augustins Kenntniß, als in ihnen dessen Name auf eine verketzernde Weise genannt war. Augustinus nahm von dieser Mittheilung Veranlassung zu seinen „vier Büchern gegen zwei Briefe der Pelagianer [1]." Er wollte durch diese Widerlegungsschrift sowohl

---

[1] Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium libri quatuor. Opp. tom X

einen Wunsch des römischen Bischofs erfüllen, als auch der in den beiden Briefen enthaltenen Apologie des Pelagianismus entgegenwirken. In den Unterredungen zwischen Bonifazius und Alypius war Augustins Name viel genannt worden. Indem Augustinus dieses Werk dem Bonifazius zueignete, erwiederte er dankbar die Gesinnung, die Bonifazius für ihn hegte. „Ich danke dir," sagt er in den einleitenden Worten, „für dein aufrichtiges Wohlwollen, daß du jene Briefe, in welchen du meinen Namen verleumdet gesehen hast, zu meiner Kenntniß bringen wolltest; aber ich hoffe zu dem Herrn unserm Gott, daß die Feinde der Gnade Gottes nicht ohne den Lohn, der im Himmel ist, mich schmähend antasten, weil ich mich ihnen um der Kleinen willen entgegenstelle, damit diese nicht dem falschen Lobredner Pelagius zu ihrem Verderben überlassen, sondern dem wahrhaftigen Heilande Christus zu ihrer Erlösung dargeboten werden."

Das erste Buch hat es mit der Widerlegung des nach Italien bestimmten Briefes zu thun. In dem zweiten und dritten Buche werden die Beschuldigungen widerlegt, die in dem nach Thessalonich gerichteten Briefe ausgesprochen waren. Diesen Beschuldigungen hatten die pelagianischen Bischöfe am Schluß ihres Briefes das eigne Lehrbekenntniß entgegengesetzt, mit dessen Widerlegung das vierte Buch sich beschäftigt. Augustinus macht den Pelagianern den Vorwurf, daß sie ihre Irrlehre mit einem fünffachen vorgeblichen Lobe zu bemänteln suchten, nämlich mit dem angeblichen Lobe der Creatur, der Ehe, des Gesetzes, des freien Willens, und der heiligen Menschen. Gemäß dieser Fünftheilung stellt er in dem vierten Buche die bezüglichen Bekenntnißsätze zusammen, um alsdann darzuthun, daß unter der bestechenden Hülle dreierlei Häretisches sich verberge, die Leugnung der Erbsünde, die Leugnung der Gnade, als der jedem Verdienste vorangehenden göttlichen Heilsthat, und die Leugnung der selbst den Heiligen noch während des irdischen Lebens anhaftenden und der täglichen Sühnung bedürftigen Mängel, deren völliges Aufhören erst der Lohn des ewigen Lebens sei. Gegenüber der pelagianischen Beschuldigung, daß die entgegenstehende Lehre eine

Neuerung und manichäische Verfälschung der Kirchenlehre sei, bekämpft Augustinus die beiden Briefe nicht allein mit Gründen, die auf die heilige Schrift zurückgeführt, oder aus derselben abgeleitet werden, sondern sucht auch, — wie ebenfalls in andern Schriften, — den Nachweis zu führen, daß die von ihm vertheidigten Lehren, die Lehren nämlich von der Erbsünde, von der jedes vorangehende Verdienst ausschließenden Gnade, und von der sogar den Heiligen hienieden noch anhaftenden Sünde, von Alters her in der Kirche gelehrt und durch die Autorität der ehrwürdigsten Väter, die noch nicht mit den häretischen Gegensätzen des Manichäismus und Pelagianismus zu thun gehabt hätten, vertreten seien. Cyprianus und Ambrosius, diese beiden Väter, die Augustinus am meisten verehrte und mit deren Schriften er sich besonders viel beschäftigte, werden den Pelagianern entgegengestellt, und zwar um so mehr, weil selbst Pelagius diese beiden Bischöfe rühmend genannt hatte.

Da der Brief an den Bischof von Thessalonich in Hinsicht auf die Erbsünde das Zugeständniß ausgesprochen hatte, daß zwar nicht die Schuld und das geistige Verderben der Ursünde, aber doch die leibliche Consequenz derselben, nämlich der Tod, auf die Nachkommen übergegangen sei, wobei jedoch erwogen werden müsse, daß der Tod, welchem ja auch die Auferstehung folge, nicht absolut als ein Uebel, sondern für die Märtyrer und Frommen beziehungsweise als ein Gut zu betrachten sei; so sucht Augustinus dieses Zugeständniß als ungenügend und in Widersprüche hineinführend zu erweisen. „Wenn wir," sagt er, „deßhalb sterben, weil Adam gestorben ist, und Adam gestorben ist, weil er gesündigt hat, so wird also behauptet, daß die Strafe unverschuldeterweise übertragen, und schuldlosen Kleinen, welche den Tod nicht verdient haben, der Tod auferlegt werde. Dies lehrt der katholische Glaube einzig und allein von dem einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, dem Menschen Jesus Christus, der für uns den Tod, nämlich die Strafe der Sünde, ohne Schuld erduldet hat. Denn wie er allein nur zu dem Zweck des Menschen Sohn geworden ist, damit wir durch ihn

Kinder Gottes würden, so hat auch allein nur er ohne Schuld der Sünde die Strafe für uns getragen, auf daß wir durch ihn ohne unser Verdienst der Gnade theilhaftig würden. Daher seine Liebe zu denen offenbarend, welchen er unverdientes Leben mittheilen wollte, erduldete er für sie einen unverdienten Tod. Dieses Vorrecht des Mittlers suchen die Pelagianer zu beseitigen. Wiewohl den Guten viel Gutes durch den Tod dargereicht wird, so daß man auch öfter von dem Gut des Todes gehandelt hat, so darf doch hieran nur die Barmherzigkeit Gottes gepriesen werden, weil die Sündenstrafe ins Gute umgewandelt wird.

Auch zur Prädestinationslehre findet sich in diesem Werke Augustins einiges Bemerkenswerthe. Die pelagianischen Bischöfe hatten ihren Widersachern vorgeworfen, daß sie, bei der Aneignung der Gnade die freie Willensthätigkeit ausschließend, unter dem Namen der Gnade das Fatum eingeführt, und die Blasphemie, daß Gott bei der Darreichung der Gnade partheiisch sei, ausgesprochen hätten. „Hieraus," erwidert Augustinus, „habe ich erkannt, daß wir nach ihrer wirklichen oder angeblichen Meinung unter dem Namen der Gnade deshalb das Fatum einführen, weil wir sagen, daß die Gnade uns nicht in Folge unsers Verdienstes, sondern gemäß dem barmherzigen Willen Gottes verliehen werde." Außerdem dann, daß er, wie auch in andern antipelagianischen Schriften, sich auf die Kindertaufe bezieht, um den Gegnern ihre Vorwürfe zurückzugeben, sagt er: „diejenigen, welche sich zu einem Fatum bekennen, wollen aus den Constellationen der Gestirne nicht allein Thaten und Begebenheiten, sondern auch sogar unsern Willen abhängig sein lassen. Die Gnade Gottes aber übersteigt nicht allein alle Gestirne und Himmel, sondern auch alle Engel. Ferner führen die Fatalisten sowohl alles, was für den Menschen ein Gut, als auch alles, was für ihn ein Uebel ist, auf das Fatum zurück. Gott aber straft bei Verhängung des Uebels die Menschen nach Verdienst mit gerechter Vergeltung, und verleiht ihnen das Gute nach seinem barmherzigen Willen aus unverdienter Gnade; und thut das Eine wie das Andere nicht nach den Constellationen der Ge-

stirne, sondern nach dem ewigen und erhabenen Rathschluß seines Ernstes und seiner Güte." Nachdem darauf Augustinus das oft von ihm gebrauchte Argument, daß nur dort, wo die Gerechtigkeit Unterschiede zu berücksichtigen habe, von Partheilichkeit die Rede sein könne, auch hier vorgetragen, und das Geheimniß der Erwählung aus den Gesichtspunkten der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit betrachtet hat, fügt er hinzu: „Gott unterscheidet, der das Unterscheidende mittheilt, indem er die verdiente Strafe abwendet und die unverdiente Gnade darreicht; Gott unterscheidet, der, als es finster auf der Tiefe war, gesprochen hat: „es werde Licht, und es ward Licht," und der also das Licht von der Finsterniß geschieden, das heißt zwischen Licht und Finsterniß unterschieden hat. Denn da nur Finsterniß da war, so fand er dort keinen Unterschied, sondern er selbst erst setzte den Unterschied, indem er das Licht schuf, so daß zu den Gerechten gesagt wird: „ihr waret weiland Finsterniß, nun aber seid ihr ein Licht in dem Herrn," und also: „wer sich rühmt, sich in dem Herrn rühme." Er unterscheidet, der, ehe die Kinder geboren waren und weder Gutes noch Böses gethan hatten, — auf daß der Vorsatz Gottes bestände nach der Wahl, und nicht aus den Werken sondern aus Gnaden des Berufers, — gesprochen hat: „der Größere soll dienstbar sein dem Kleineren," und eben dieses nachher wieder durch den Propheten ausspricht: „Jacob habe ich geliebet und Esau gehasset." Denn der Apostel spricht von einer Wahl, bei der Gott nicht etwas von einem Anderen Gemachtes zu erwählen findet, sondern das, was er finden will, selbst macht, gleichwie es heißt, daß die Uebriggebliebenen in Israel seien übriggeblieben nach der Wahl der Gnaden. Also aus Gnaden und nicht aus den Werken, denn sonst wäre die Gnade nicht mehr Gnade." „Möge Gott von uns die Thorheit abwenden, daß wir bei seinen Gaben uns an die erste und ihn an die zweite Stelle setzen wollen." Mit Wegwerfung behandelt Augustinus die pelagianische Beanspruchung, daß auf einem allgemeinen Concil über die streitig gewordenen Lehren entschieden werden müsse. „Als ob," sagt er, „keine son-

stige Häresie ohne ein solches verdammt wäre! während es nur sehr wenige Häresieen giebt, zu deren Verdammung eine solche Maaßnahme sich als nothwendig herausgestellt hat, und viel mehrere vorhanden sind, die dort, wo sie auftauchten, zu verwerfen und verdammen waren, um darnach auch anderwärts als Irrlehren, die zu meiden seien, erkannt zu werden. Aber diese hochmüthigen Menschen, die sich so sehr gegen Gott erheben, und nicht in ihm sondern in dem freien Willen sich rühmen wollen, erstreben auch noch den Ruhm, daß ihretwegen eine Kirchenversammlung des Orients und Occidents berufen werde. Sie versuchen, da sie wegen des ihnen widerstehenden Herrn die katholische Kirche nicht verderben können, dieselbe doch wenigstens aufzuregen. Aber nachdem ihnen genugsames Urtheil widerfahren ist, hat vielmehr die priesterliche Wachsamkeit und Sorgfalt diese Wölfe überall, wo sie sich blicken lassen, zu nichte zu machen, damit sie entweder geheilt und umgewandelt, oder doch für das Heil und die Gesundheit Anderer unschädlich gemacht werden; mit Hülfe der Erzhirten, der auch unter den Kleinen das verlorne Schaf aufsucht, und seine Schafe aus Gnaden rechtfertigt und heiligt, und obgleich er sie gerechtfertigt und geheiligt hat, ihnen dennoch in ihrer irdischen Gebrechlichkeit und Schwachheit, wegen der täglichen Sünden, ohne welche selbst ein gutes Leben hienieden nicht geführt wird, die Bitte um die tägliche Sündenvergebung anbefohlen hat, und wenn sie bitten, ihnen gnädige Erhörung gewährt."

Gegen den Frühling des Jahres 421 reiste Alypius abermals nach Italien, und empfing von Augustinus das eben erwähnte Werk, so wie das zweite Buch „von der Ehe und der Begierde" zur persönlichen Uebergabe an Bonifazius und Valerius. Auch diese Reise stand in Beziehung zu den pelagianischen Streitigkeiten. Die Pelagianer suchten jede günstige Gelegenheit, die sich in den Zeitbegebenheiten darzubieten schien, zu benutzen, um sich aus ihrer bedrängten Lage zu befreien. Günstig nun schien es ihnen zu sein, daß der römische Feldherr Constantius, der mit Placidien, der Wittwe des Gothenkönigs Adolph und

Schwester des Honorius vermählt war, um jene Zeit zum Mitherrscher des abendländischen Reiches ernannt ward. Cölestius, der eine Zeitlang wie verschollen gewesen war, tauchte wieder in Rom auf, und seine dortigen Anhänger erhoben kühner ihr Haupt, da gehofft wurde, daß der neue kaiserliche Machthaber die bisher gegen sie ausgeübten Verfolgungen nicht fortsetzen werde. Während sie aber aus den Zeitbegebenheiten Vortheil zu ziehen suchten, hatten sie an den afrikanischen Bischöfe die wachsamsten Gegner, zu deren Bevollmächtigten wohl niemand geeigneter war, als der durch Geisteskraft und Energie hervorragende und in den einflußreichsten Verbindungen stehende Bischof von Thagaste. Wenn man den pelagianischen Beschuldigungen hierin trauen könnte, so hätte Alypius große Geldsummen und Geschenke mit sich geführt, um mit denselben seine Schritte und Ueberredungen zu unterstützen. Fromme Vermächtnisse und Stiftungen zum Unterhalt der Armen seien verschleudert worden, um Staatsbeamte zu bestechen. Ein Transport von achtzig oder noch mehr auserlesenen Pferden, ausgefüttert auf den Weiden Afrikas, sei nach Italien übergeschifft, um dort in die Marställe militärischer Befehlshaber eingestellt zu werden und die Verderblichkeit der angeblichen Häresie einleuchtend zu machen. Augustinus bezeichnet diese Beschuldigungen als böswillige Verleumdung. Sie müssen also wenigstens sehr übertrieben sein. Wie dem aber auch sei, so erschien bald darauf ein Decret des Constantius, durch welches die früheren kaiserlichen Decrete gegen die Pelagianer erneuert wurden, und insonders über Cölestius abermals die Verbannung aus Rom und den Umgebungen Roms verhängt ward. Der Stadtpräfect Volusianus, welcher das Decret zu vollziehen hatte, sprach in seinem Edicte auch noch die Drohung aus, daß, wer dem Cölestius einen Zufluchtsort gewähre, mit Proscription bestraft werden solle [1].

Während Alypius in Italien darauf hinwirkte, daß der weltliche Arm sich zu erneuter Verfolgung gegen die Pelagianer

---

[1] Die Urkunden in dem Appendix des Tom. X der Werke Augustins.

ausstreckte, ergab sich für Augustinus eine neue Aufforderung, mit geistigen Waffen den Pelagianismus zu bekämpfen. Ein Bischof Claudius, über den nichts Näheres bekannt ist, war in den Besitz jener vier Bücher gelangt, welche Julian gegen das erste Buch „von der Ehe und der Begierde“ geschrieben hatte. Er beeilte sich, dieselben an Augustinus zu übersenden, und Augustinus fand sich um so mehr zur Widerlegung bewogen, als er wahrnahm, daß die Excerpte, auf welche er durch das zweite Buch „von der Ehe und Begierde“ geantwortet hatte, nicht genau aus dem Julian'schen Werke ausgezogen waren, und daher auf ihn der Verdacht fallen konnte, daß er Aeußerungen seines Gegners entstellt habe. Er schrieb also seine, mit einem Widmungsbriefe an Claudius begleiteten „sechs Bücher gegen Julian, den Vertheidiger der pelagianischen Häresie (1).

Die Julian'sche Schrift, einem pelagianischgesinnten Bischofe Turbantius gewidmet, enthielt in vier Büchern eine Bekämpfung des Augustin'schen Dogmas von der Erbsünde und deren Fortpflanzung durch die geschlechtliche Zeugung. Augustinus stellte den vier Büchern sechs Bücher entgegen, indem er in den beiden ersten Büchern noch eine Nachweisung voranschickte, daß die von Julian bestrittenen Lehren von den namhaftesten Vätern der occidentalischen und orientalischen Kirche gehegt und entwickelt seien. In dem zweiten Buche „von der Ehe und der Begierde“ hatte er schon bezeichnet, daß er hinsichtlich der erwähnten Lehren die Aussprüche der bedeutendsten kirchlichen Autoritäten erforscht habe; er hatte aber damals auf die nähere Mittheilung seiner Forschungen verzichtet. Jetzt holte er das damals Unterlassene nach, zumal Julian in seiner Schrift, sich namentlich auf seine Uebereinstimmung mit Basilius von Cäsarea und Chrysostomus berufend, den Vorwurf erhoben hatte, daß von den Gegnern die Stimme des urtheilsunfähigen Volkes zur Verbreitung manichäischer Ansichten in Bewegung gesetzt sei.

(1) Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex. (Opp. tom. X.)

Nach Julians Anschauung empfing der Geschlechtstrieb nur dann, wenn derselbe über die von Gott geordneten Schranken der Ehe hinausging, den Charakter sündlicher Begierde, und wurden dagegen, wenn ebenfalls innerhalb der ehelichen Grenzen die geschlechtliche Neigung mit Sünde behaftet sein solle, die Ehen selbst im Sinne des Manichäismus als Sünde verdammt. Unüberlegterweise äußerte er dabei: „gemäß der Lehre des Evangeliums wird der Baum aus seinen Früchten erkannt. Die Natur der Dinge läßt es nicht zu, daß aus dem Guten Böses, und aus dem Gerechten Ungerechtes hervorgehe. Dürfen denn diejenigen gehört werden, welche behaupten, daß zwar die Ehe gut sei, aber dennoch das Böse aus sich hervorbringe?" Mit Recht macht Augustinus aufmerksam darauf, daß in solchen Aeußerungen manichäische Consequenzen enthalten seien. Denn ein zwiefacher Entwickelungsproceß des Bösen sei nur denkbar, entweder des Bösen aus Gutem, oder des Bösen aus Bösem. Wenn der erstere verworfen werde, bleibe nur der letztere, oder mit andern Worten der manichäische Dualismus noch übrig. Welche Gründe auch Julian vorbringen mochte, so blieb Augustinus dabei, daß die göttliche Institution und der Segen der Ehe von der gegenwärtig ihr anhaftenden sündlichen Geschlechtsbegierde unterschieden und ungeachtet derselben gepriesen werden müsse. Julian entnahm aus dem, was in der heiligen Schrift zum Lobe der Ehe gesagt war, die Sündlosigkeit der Begierde; denn ohne Geschlechtsneigung sei die Ehe nicht zu denken, und ebenso, wie das Gute, müsse auch dasjenige, ohne welches das Gute nicht sein könne, gelobt werden. „Dann mögen wir also auch," erwidert Augustinus, „die Werke Gottes tadeln, weil wir das Böse tadeln, welches ohne die Werke Gottes nicht sein kann." Julian stellte den Geschlechtstrieb in dieselbe Reihe mit anderen Naturtrieben und Naturfunctionen, die ebenfalls zum Theil dem Anblick entzogen würden. „Anders," lautet die Erwiderung, „verhält es sich mit dem, wovor die Sinne zurückschrecken, weil es unschön ist, und anders mit dem, wodurch dem Geiste Schamgefühl eingeflößt wird;" und zu unterscheiden ist die Lebendigkeit,

Nützlichkeit oder Nothwendigkeit der Sinnenthätigkeit von der sinnlichen Lust.“ Augustinus hielt an der Ueberzeugung fest, daß die Begierde, so wie sie gegenwärtig bei dem Zeugungsacte hervortrete und eine Unterjochung des Geistes unter das Fleisch erweise, in der ursprünglich reinen Menschennatur nicht gewesen sein könne. Sie war ihm das Zeugniß, daß die selbst bei den Wiedergebornen noch vorhandene, wenngleich bei ihnen sonst unter der Herrschaft des neuen Lebens stehende alte Natur in jenen Augenblicken wieder die Zügel an sich reiße und die alte Sünde des Ungehorsams, die durch den Abfall von dem höchsten Gute die niederen Triebe zur Obmacht über den Geist entfesselt habe, auf die Erzeugten übertrage, beiden erzeugenden Wiedergebornen eben wegen der Wiedergeburt gesühnt und schuldlos, bei den erzeugten Nichtwiedergebornen bis dahin, daß auch sie wiedergeboren seien, ungesühnt und schuldvoll.

Eine solche Uebertragung bestritt Julian. Die Sünde sei eine Verirrung des Willens und hafte als ein Accidens an dem Willen des Subjects. Nicht könne sie durch die substanzielle Fortpflanzung der menschlichen Natur mitgetheilt werden, sondern diese Fortpflanzung sei ein Gotteswerk, welches der Teufel nicht zu durchbrechen vermöge. In Augustins Anschauung stand fest, daß die menschliche Natur durch die Ursünde substanziell erkrankt sei, als die erkrankte fortgepflanzt werde, und Heilung nur durch die Wiedergeburt in Christo erhalte. Ueber die Fortpflanzung sagt er: „Gott schafft die Naturen nicht auf solche Weise, daß er die Gesetze aufhebt, welche er den Fortbewegungen einer jeden Natur verliehen hat.“ Den Vorwurf, daß nach seiner Ansicht der Teufel die Werke Gottes durchbreche, konnte er zwar als einen ungerechten Vorwurf ablehnen, aber er durfte auch fragen: „wenn der Teufel jenes nicht kann, wie kann denn sein Werk in dem Werke Gottes b l e i b e n? Fragst du etwa, wie das Werk des Teufels in dem Werke Gottes bleibe? Erinnere dich an den Teufel selbst; er ist ein Werk Gottes, der Neid aber ist des Teufels eignes Werk, und dieses Werk ist aus dem Gotteswerke hervorgegangen und bleibet in demselben.“ Julian sprach von der Gotteslästerung, daß Gott durch die Fort-

pflanzung der menschlichen Natur Menschen erschaffe, um sie von dem Teufel in Besitz nehmen zu lassen. Augustinus erblickte in der Vereinigung der göttlichen Rathschlüsse über die Fortpflanzung und die Wiedergeburt der sündigen Natur die Einheit der göttlichen Heiligkeit und Barmherzigkeit. Während Julian die Idee der Erbsünde im Zusammenhange mit der göttlichen Gerechtigkeit nicht zu begreifen vermochte, fand Augustinus nur in der Lehre von der Erbsünde den Schlüssel zum Verständniß der Gerechtigkeit Gottes. Denn wie möge das Verhängniß der Leiden über die menschliche Natur vom Beginn des irdischen Daseins an, und die Ausschließung der ungetauft verstorbenen Kinder aus dem Reiche Gottes, ohne die Voraussetzung der Erbsünde und Erbschuld erklärt werden? Julian behauptete nach pelagianischer Auffassung, daß die Taufe, welche zwar stets in einer und derselben sakramentlichen Form vollzogen werden müsse, dennoch verschiedene Gnadengaben gemäß der Beschaffenheit der Empfänger verschiedentlich mittheile, nämlich den schuldlosen Kindern, welche der Sündenvergebung noch nicht bedürften, auch keine Sündenvergebung darreiche. Augustinus wies hinauf das Ritual der Taufe und auf die Halbheit, über welche die Pelagianer in Betreff der Seligkeit, welche sie Ungetauften zusprechen wollten, nicht hinauskommen konnten. Julian meinte die Lehre von der Erbsünde durch thatsächlichen Nachweis zu widerlegen, indem er auf die Tugenden, die selbst unter den Heiden gefunden würden, sich berief. Augustinus blieb bei seiner Behauptung von den Scheintugenden der Heiden, „weil alles, was nicht aus dem Glauben komme, Sünde sei." Julian wandte ein, daß die Lehre von der Erbsünde mit der Lehre von Christo und der Erlösung streite. Denn entweder sei, da er die menschliche Natur angenommen habe, auch auf ihn die Erbsünde übergegangen; oder wenn diese Consequenz in Abrede gestellt werde, habe er keine erlösende Vorbildlichkeit dargestellt, weil von natürlicher Sündhaftigkeit das Vorbild natürlicher Sündlosigkeit nicht nachgeahmt werden könne. Augustinus erwiderte, daß aus der sündenreinen Empfängniß auch das sündenreine menschliche Leben geboren sei,

und daß sogar das Vorbild Gottes dem Menschen zur Nachahmung dargestellt werde; doch identificirte er auch nicht in solchem Maaße, als die Pelagianer, die erlösende Macht Christi und das Vorbild Christi.

Wenn auch, bemerkte Julian, aus den natürlichen Fortpflanzungsgesetzen die Erbsünde erklärt werden möchte, so konnte sie doch durch die Macht des Schöpfers beseitigt werden. Das Können war hier nach seiner Ansicht gleichbedeutend mit Sollen. Denn es sei nicht zu denken, daß Gott eine Sündenstrafe, die selbst wieder Sünde sei, habe eintreten lassen. „Wenn die Begierde," ruft Julian aus, „die Strafe der Sünde ist, so müssen wir die Gerechtigkeit abwerfen, damit nicht die gegen Gott widerspenstige Keuschheit den von ihm verhängten Urtheilsspruch entkräfte!" Dagegen sagt Augustinus: „Das Gesetz in den Gliedern, welches dem Gesetze des Geistes widerstreitet, handelt nicht deshalb gerecht, weil es die gerechte Bestrafung dessen ist, der unrecht gehandelt hat. Die Blindheit des Herzens, die nur Gott durch die von-ihm gewirkte Einleuchtung entfernt, ist sowohl Sünde, weil in ihr an Gott nicht geglaubt wird, als auch Strafe der Sünde, weil durch sie das hochmüthige Herz mit gerechter Beahndung betroffen wird, als endlich auch Ursache der Sünde, wenn durch die Verirrung des verblendeten Herzens Böses begangen wird. Ebenso auch ist das Gelüste des Fleisches, gegen welches den guten Geist gelüstet, sowohl Sünde, weil es Ungehorsam gegen die Herrschaft des Geistes ist, als auch Strafe der Sünde, weil es dem Ungehorsamen nach Verdienst vergolten ist, als endlich auch Ursache der Sünde, sei es wegen der Beistimmung des Abtrünnlings, oder wegen der Uebertragung auf den Sprößling." Julian wies auf die Schriftstellen hin, daß Gott zur Buße leiten und Alle selig machen wolle. Augustinus, die Prädestinationslehre berührend, beschränkte diese Aussprüche auf die Prädestinirten, und sagt in diesem Zusammenhange: „gewiß sind wir Schuldner, gleichwie diejenigen, über welche wir Macht haben, wenn wir ihnen vor unsern Augen Böses zu thun gestatten; aber wie Unzähliges gestattet Gott, daß es vor seinen

Augen geschehe, was er doch, wenn er es nicht wollte, nimmer gestatten würde! Und doch ist Gott gerecht und gut."

Aus der gesammten Polemik Julians hebt sich das pelagianische Princip hervor. „Die Sünde," äußert er, „ist bei den Kleinen noch nicht vorhanden, weil sie ohne den Willen, der bei ihnen nicht da ist, nicht sein kann. Wie kann jemandem, der weder sündigen wollte noch konnte, gerechterweise eine Sünde zugeschrieben werden? Ohne die freie Willensthätigkeit giebt es keine Sünde." „Meinst du," fragt er seinen Gegner, „daß bei den Kindern ihre Handlungsweise oder ihre Natur schuldig sei? Wenn ihre Handlungsweise, so lehre uns, was sie gethan haben, wenn aber ihre Natur, so lehre uns, wer ihre Natur geschaffen hat." „Unter dem Namen der Gnade," sagt er, „lehrt ihr, daß die Menschen durch fatalistische Nothwendigkeit gut werden." Dagegen behauptet er, daß die menschliche Natur stets wieder in voller Unschuld und mit der Fähigkeit zur Tugend, so wie mit der Willensfreiheit, je nach deren Anwendung das Gute oder das Böse zur Entwickelung gelange, geboren werde. Er äußert, daß sogar die Systeme heidnischer Philosophen einem Dogma vorzuziehen seien, welches gegen Gott den Vorwurf der Ungerechtigkeit ausspreche, auf den Teufel die Schöpfung der Menschen zurückführe, der Sünde ein substanzielles Wesen beimesse und bewußtlosen Kindern schon eine Schuld zuschreibe. Augustinus weist auf andere heidnische Philosophen hin, die von dem physischen und geistigen Elende der menschlichen Natur geschrieben, und schon das düstere Problem erschaut hätten, dessen Verständniß durch die Lehre der göttlichen Offenbarung über die Sünde und die Gnade aufgeschlossen werde. Julian warf seinem Gegner vor, daß dessen Lehre das Aufstreben nach der Vollkommenheit der Tugend hemme, und dadurch der sittlichen Schlaffheit den Weg bahne. In diesem Sinne beschuldigte er ihn, wie er ihn einerseits des Manichäismus angeklagt hatte, andrerseits des Epikuräismus. Nicht einmal durch die Taufe solle eine vollkommene Reinigung der menschlichen Natur stattfinden. Durch die Lehren, daß es eine angeborne Sündhaftigkeit gebe und nie=

mals die vollkommene Heiligung möglich sei, werde dem Tugendeifer der Nerv durchschnitten; dagegen ermuthige die pelagianische Lehre, die von keiner Erbsünde wisse und für die Willensfreiheit des Menschen in die Schranken trete, zu glorreichen Kämpfen. Augustinus erwiderte, daß von einem Kampf um die Heiligung nur dann die Rede sein könne, wenn gekämpft werde gegen die Sünde. „Kein Kampf," sagt er, „ist ohne Beziehung auf das Böse. Denn wenn gekämpft wird, so kämpft entweder das Gute mit dem Bösen, oder das Böse mit dem Bösen; oder wenn zweierlei Gutes unter sich kämpft, so ist eben der Kampf etwas sehr Böses. So lange du ein Kämpfer gegen die Begierde bist, wirst du für mich und gegen dich ein Richter sein." Aber auch in diesem Werke gegen den Julian will Augustinus, ungeachtet der Traducianismus so tief in sein System verwebt war, die evangelische Lehre von der Sünde und Gnade und die Frage nach dem Ursprunge der Seelen auseinandergehalten wissen. Möge die dunkle Frage auf sich beruhen, festgehalten aber müsse werden an dem Fundamente des Christenthums, daß, „gleichwie sie in Adam alle sterben, sie in Christo alle lebendig gemacht werden, nämlich daß Niemand zum Tode außer durch Adam, und niemand durch Adam außer zum Tode, und niemand zum Leben außer durch Christum, und niemand durch Christum außer zum Leben gelangt. Denn wenn welche selig werden ohne Christum, und gerechtfertigt werden ohne Christum, so ist Christus umsonst gestorben." Julian, verächtlich hinwegsehend über die Menge, hatte sich mit der Gemeinschaft der heiligen Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer und Priester getröstet. „Du wagst," antwortet Augustinus, „dich der Schaar der heiligen Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer und Priester zuzugesellen? da doch die Patriarchen dir sagen, daß bereits schon für die neugebornen Kinder Sündopfer dargebracht seien, weil kein Kind von dem Schmutze der Sünde frei sei, und wenn es auch nur erst einen Tag auf Erden gelebt habe; und die Propheten dir sagen: „in Sünden sind wir empfangen worden;" und die Apostel dir sagen: „alle, die wir in Jesum Christum getauft sind, die sind

in seinen Tod getauft, auf daß wir uns dafür halten, daß wir der Sünde gestorben sind und leben Gott in Christo Jesu"; und die Märtyrer dir sagen, daß wir, dem Fleische nach von Adam geboren, durch unsre erste Geburt das Contagium des alten Todes in uns aufgenommen haben, weshalb denn auch den Kindern in der Taufe nicht eigne Sünden, sondern die Sünden Anderer vergeben werden; und die Priester dir sagen, daß wir, aus fleischlicher Lust erzeugt, schon bevor wir athmeten, das Contagium der Sünde geschöpft haben. Diesen wagst du dich zuzugesellen, deren Glauben du zu bekämpfen wagst? Du wagst zu sagen, daß du von der Genossenschaft der Manichäer besiegt werdest? du, der du die Manichäer unbesiegbar machst, wenn du nicht mit ihnen zugleich besiegst wirst? Du irrst, mein Sohn, du irrst auf beklagenswerthe Weise, oder du irrst auch auf verabscheuenswerthe Weise. Wenn du die Gereiztheit, von welcher du erfaßt bist, besiegt hast, dann wirst du die Wahrheit erfassen können, von welcher du besiegt wirst." Aus diesen letzten Worten blickt Wohlwollen und eine väterliche Liebe zu dem jugendlich eifernden Mann hervor. Auch sonst spricht sich in dem Werke eine solche Gesinnung aus. Augustinus gedachte des hochstrebenden Jünglings, der einst Anhänglichkeit an ihn gehegt hatte, und dem er, sowohl wegen seiner Freundschaft für den Vater Julians, als auch wegen seiner Liebe zu Julian selbst, ein väterlicher Freund gewesen war. „Ich bin," schrieb er, „deines seligen Vaters eingedenk, der einst mit mir durch Briefwechsel in Freundschaft stand, und dich mir sehr theuer gemacht hatte!" An einer andern Stelle schreibt er: „nach meiner Liebe zu dir, die du auch, so Gott will, durch keine Schmähungen aus meinem Herzen reißen wirst, wünsche ich, mein Sohn Julian, daß du das Verlangen, deine Meinung zur Geltung zu bringen, durch Frömmigkeit überwindest."

Ob Julian, wenn er diese Gegenschrift, deren Abfassung etwa ins Jahr 421 gesetzt wird, bald nach dem Erscheinen derselben gelesen hätte, durch den in ihr sich kundgebenden Geist der Liebe milder gestimmt wäre? Schwerlich. Die pelagianische

Richtung war bei ihm schon zu tief gewurzelt; er hatte sich schon zu sehr daran gewöhnt, den vormals von ihm verehrten Bischof als einen Irrlehrer, der das Gift der manichäischen Häresie in die Kirche hineintrage, zu betrachten; auch die Leiden des Exils hatten sein Gemüth verbittert. Er las aber die Gegenschrift auch nicht so bald, wenn er sie anders überhaupt gelesen hat. Denn es sind keine Spuren vorhanden, daß er mit ihr bekannt geworden sei. Da er sich damals in dem weitentlegenen Cilicien befand, so ist es auch leicht zu erklären, daß ihm die Augustin'sche Widerlegungsschrift wenigstens zunächst nicht bekannt wurde. Dagegen kam ihm, etwa um dieselbe Zeit, als Augustinus seine sechs Bücher gegen ihn vollendete, das zweite Buch „von der Ehe und Begierde" zu Händen, und das Kampf- und Zornfeuer flammte noch heftiger in ihm auf. Sofort schickte er sich in Mopsuestia zu einer Widerlegung an [1]. Eine sehr ausführliche Schrift in acht Büchern, die er einem Mitgenossen seines Exils, dem Bischof Florus widmete, setzte er dem Buche Augustins entgegen. Augustinus erhielt erst in seinen letzten Lebensjahren von diesem neuen heftigsten Angriffe Kenntniß. Alypius, der zum drittenmale eine Reise nach Rom unternommen hatte, fand dort die acht Bücher Julians vor, und ließ für seinen Freund eine Abschrift nehmen. Zunächst übersandte er fünf Bücher, mit dem Versprechen, die übrigen Bücher bald folgen zu lassen, und mit dem dringenden Wunsche, daß Augustinus ungesäumt an die Beantwortung gehen möge. Der hochbejahrte Greis that es. Nahe schon der hohen Altersgrenze des menschlichen Lebens, und vielbeschäftigt mit dem Werke, welches er zu einer Selbstkritik seiner vielen Schriften, und also mit dem Gedanken, daß er seine litterarische Thätigkeit nunmehr abschließen müsse, unternommen hatte, ergriff er dennoch mit ganzer Energie die durch Alypius an ihn ergangene Aufgabe, und nahm zu den Arbeitsstunden des Tages noch einen Theil der Nacht zu Hülfe, um sowohl seine Retractationen fortzusetzen, als auch die Bücher

---

(1) Marius Mercator.

Julians zu beantworten. Auch brachte er noch eine Beantwortung zu Stande, die unter allen seinen Schriften, mit alleiniger Ausnahme des Werkes vom „Gottesstaate," am umfangreichsten ist; dennoch nur einen Torso, der, nachdem er so viele Werke wie kaum ein Anderer vollendet hatte, ebenfalls bei ihm das Bruchstückartige des menschlichen Lebens und Wirkens zeigt [1]. In den sechs Büchern gegen den Julian hatte er manches, was unwesentlich erschien, unberücksichtigt gelassen; in seinem letzten unvollendeten Werke aber befolgte er den Plan, die sämmtlichen Worte Julians aufzunehmen, um eine vollständige Widerlegung anzuschließen.

Durch Augustins Widerlegung ist der größte Theil der Julian'schen Schrift auf die Nachwelt gekommen, ein in der That sehr bedeutendes Werk, die am meisten entwickelte und consequenteste Darstellung des Pelagianismus, aber verunstaltet durch viele Ausbrüche ungemessener und schmähender Heftigkeit. Jede Spur von Anhänglichkeit an den einst von ihm verehrten Bischof war in Julians Herzen ausgelöscht. Die vormalige Zuneigung war in bitterste Abneigung verwandelt, die leider bei ihren Zornesergüssen bis zum Gemeinen herabsank. Auch bei Augustin mußte jetzt die Stimme des frühern Wohlwollens schweigen, und nur einmal giebt er durch eine leise Andeutung zu erkennen, daß die Liebe zu Julian, von welcher er hoffte, daß er sie nie verlieren werde, auch noch jetzt in ihm nicht völlig erloschen sei. Erklärt, wenngleich nicht entschuldigt, wird die Heftigkeit Julians durch die herben Lebenserfahrungen, welche er damals während seines Exils in seiner Seele bewegte, und durch den verderblichen Charakter und Einfluß, den nach seiner Ansicht Augustins Lehre hatte. Mit düsterm Blick betrachtete er die politischen und kirchlichen Zustände. Das Weltende schien ihm nahe bevorzustehn. Wohin er sah, erblickte er Verfall und Rui-

---

(1) Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum. Opp. tom. X.

nen. An dem römischen Reiche nagte Zerstörung, und die Kirche ward überfluthet von einer neuen Reaction des Manichäismus, die im Grunde noch thörichter und gotteslästerlicher war als die frühere Form, in welcher die manichäische Häresie sich dargestellt hatte. Durch Bestechung hatte sich die neue Irrlehre den Weg gebahnt. Mit Zwang und Verfolgung war dem Widerstande begegnet worden, und die leichtfertige urtheilsunfähige und gesinnungslose Menge, stets bereit dazu, den Genuß irdischer Vortheile höher zu achten, als den Besitz der mit Kampf und Opfern zu erkaufenden Wahrheit, hatte den breiten gemächlichen Weg eingeschlagen, der sich ihr ohnehin dadurch empfahl, daß auf ihm die Forderungen einer erhabenen Sittlichkeit verleugnet und die Vorwürfe des Gewissens eingeschläfert wurden. Klein, wie immer, war auch jetzt die Zahl der standhaften Bekenner der Wahrheit. Sollte sie schweigen, an dem Selbstbewußtsein ihrer Treue im Aufschauen zu der himmlischen Vergeltung ihr Genüge finden, und nichts versuchen, um ihre thörichten Verfolger nebst der gesinnungslosen Menge dem Verderben zu entreißen? Aber das wäre gegen die Pflicht der Barmherzigkeit, so wie auch gegen die nicht aufzugebende Hoffnung, daß aus der dunklen Gegenwart noch wieder eine lichtere Zukunft hervorgehen werde.

Dies waren die Gedanken, mit denen Julian seine Schrift begann. Der tiefe Unwille, der ihn gegen Augustins Lehre durchglühte und sich durch immer wiederholte Ausbrüche kundgiebt, hat doch in einer Stelle über die Erbsünde den schärfsten und bezeichnendsten Ausdruck gefunden. „Mani," sagt Julian, „dichtete und glaubte, daß der Gott des Lichts mit dem Fürsten der Finsterniß gekämpft habe und ein Theil der göttlichen Substanz in dieser irdischen Welt gefesselt sei. Aber er sucht doch ein so großes Elend mit dem Schein der Frömmigkeit zu entschuldigen, indem er behauptet, daß Gott gleich einem guten Bürger für das Vaterland gekämpft, und einen Theil der Seinen deshalb geopfert habe, um das Reich nicht zu verlieren. Du hattest dies gelernt und es zeitweise wieder aufgegeben. Erwäge nun, worin der Vorzug deiner Ansicht bestehe. Du

sagst, daß Gott nicht zum Kampfe gedrungen gewesen ist, aber ein ungerechtes Urtheil gefällt hat, nicht den Feinden aus der Finsterniß unterworfen ist, aber offenbaren Frevel ausgeübt hat, zwar nichts von seiner Substanz geopfert, aber die ewige Gerechtigkeit außer Acht gelassen hat. Wer von euch beiden der Schlimmere sei, überlasse ich dem Urtheil Anderer. So viel jedoch erhellt, daß eure Meinung auf eine und dieselbe Lästerung hinausläuft. Denn Mani schreibt seinem Gott Ungerechtigkeit zu, da er sagt, daß Gott am jüngsten Tage die Seinen, die er preisgegeben habe, verdammen werde, und du sagst, daß Gott, die Unschuldigen verfolgend, die er erschaffen hat, seine heilige Gerechtigkeit eingebüßt habe. So viel daher ist der Gott deines Meisters deinem Gotte vorzuziehen, als es entschuldbarer ist, im Kampfe überwunden zu sein, anstatt von der Sünde. Hebe dich also mit einem solchen Gott aus der Kirche hinweg. Das ist nicht der Gott, an den die Patriarchen, die Propheten und die Apostel geglaubt haben, auf den die Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel angeschrieben sind, gehofft hat und hofft, an den die vernünftige Creatur als an ihren Richter glaubt, und dessen gerechtes Gericht der heilige Geist verkündigt. Kein verständiger Mensch hätte jemals für einen solchen Gott sein Blut vergossen. Denn ein solcher Gott verdient nicht die Gesinnung der Liebe, die sich um seinetwillen unter das Joch des Märtyrerthums beugt. Wenn dein angeblicher Gott wirklich existirte, so wäre er kein Gott, sondern ein Sünder, der nicht als Gott richten dürfte, sondern von meinem wahrhaftigen Gott würde gerichtet werden." „Wenn das Alter dieser irdischen Welt," sagt Julian an einer andern Stelle, ebenfalls in Beziehung auf Augustins Lehre von der Erbsünde," noch bis in spätere Zeit fortdauert, wer wird dann den schriftlichen Ueberlieferungen glauben wollen, daß es einst einen Menschen gab, welcher behauptet hat, daß Natürliches unnatürlich und zur Zeugung Gehöriges nicht zur Zeugung gehörig sei. Ich denke, daß spätere Geschlechter dies vielmehr für etwas Erdichtetes halten wollen, als daß es jemals von einem Sterblichen vertheidigt wäre." Diese Worte machen

einen eigenthümlichen Eindruck, wenn erwogen wird, wie die Kirche über diesen Lehrstreit geurtheilt, und Augustins und Julians Namen in ihre Annalen eingetragen hat.

Julian suchte das Grundprincip des Pelagianismus im Zusammenhange mit der Gerechtigkeit Gottes und mit der Erbsünde mit immer neuen Wendungen einleuchtend zu machen. Er preist die Willensfreiheit, welche den Menschen über die Thiere erhebe und ihm das Bild Gottes aufpräge. Die Willensfreiheit, welche die Freiheit der Wahl zwischen dem Guten und Bösen in sich schließe, und als die Wurzel der Tugend zugleich auch die Möglichkeit der Sünde enthalte; und er macht dem oft von Augustinus aufgestellten Begriff der Willensfreiheit den Vorwurf der Verdunkelung. Wogegen Augustinus wieder behauptet, daß der Begriff der Tugend und das Bild Gottes keineswegs mit der eine Möglichkeit des Bösen voraussetzenden Wahlfreiheit nothwendig zusammenhänge. Denn die Engel Gottes und die vollendeten Gerechten, keiner Möglichkeit des Abfalls mehr ausgesetzt, seien eben deshalb auch im Besitze der höchsten Tugend und vollkommen verklärt in das Bild Gottes. Die Willensfreiheit aber im Sinne der Wahlfreiheit sei eine Schöpfungsstufe, auf welcher emporgestrebt werden solle zu jener Vollendung, die den guten Willen ebenso unwandelbar enthalte, als schon auf der früheren Stufe der Wille, welcher nicht unselig sein wolle, unwandelbar vorhanden gewesen sei; und allerdings sei mit einem solchen guten Emporstreben auch die Vergeltung des Guten vereinigt. Julian suchte durch thunlichste Begründung einleuchtend zu machen, daß die ursprünglich dem Menschen mitgetheilte Willensfreiheit jedem nachgebornen Menschengeschlechte unvermindert geblieben sei. Nicht einmal bei Solchen, die viel und schwer gesündigt hätten, wollte er eine Abschwächung der Willensfreiheit zugestehen, wenn er auch die verderbliche Macht sündlicher Gewohnheit auf den Willen einräumte. „Der freie Wille,“ sagt Julian, „ist nach den Sünden in derselben Vollständigkeit als vor den Sünden vorhanden, denn durch ihn geschieht es, daß innerlich die Entartung besei-

tigt, die Unsauberkeit der Uebelthaten entfernt und der Schmuck der Tugenden angelegt wird;" worauf freilich Augustinus fragen konnte, ob nicht eine Entartung des Willens vorliege, wenn in Folge böser Gewohnheit jener Zustand eingetreten sei, von welchem der Apostel sage: „ich thue nicht, das ich will." Auf alle Weise aber suchte Julian die Ansicht zu widerlegen, daß durch die Zeugung die Schuld der Ursünde übertragen werde. Eine solche Fortpflanzung widerstreite der Gerechtigkeit Gottes und den Gesetzen eines vernünftigen Denkens. Denn da ohne Willensthätigkeit keine Sünde sein könne, so könne gerechterweise dort, wo Willensthätigkeit noch unmöglich sei, auch keine Sünde sein. Ohne Gerechtigkeit jedoch sei das Wesen des wahrhaftigen Gottes nicht denkbar; unprobehaltig sei jede gegen die göttliche Gerechtigkeit verstoßende Schriftauslegung; so manche Häresie suche ihre Irrthümer in die Schrift hineinzutragen, aber die Gerechtigkeit Gottes sei ein Kanon, an welchem die Legitimität jeder Schriftauslegung gemessen werden müsse. In diesem Sinne suchte Julian, gezwungen genug, aber nicht ohne Originalität, die Schriftstellen zu deuten, in denen die Lehre von der Erbsünde enthalten zu sein schien. Die ausführlichen Untersuchungen in den sechs Büchern, in wie weit das Dogma von der Erbsünde schon bei den namhaftesten früheren Kirchenlehrern sich vorfinde, hatte Julian noch nicht gelesen. Wie er indessen darüber gedacht haben möchte, läßt sich aus demjenigen entnehmen, was er über Augustins Berufung auf Ambrosius sagt. „Es ist," sagt Julian, „nicht zu verwundern, daß er auch die Todten beschuldigt, da er die Unschuldigen beschuldigt. Können denn dem Gesetze Gottes oder dem Werke Gottes die Schriften der Disputatoren präjudiciren? Uebrigens lassen sich die Worte des Ambrosius und anderer Männer, deren Ruf ihr durch eure Genossenschaft zu besudeln sucht, auf einleuchtende und billige Weise vertheidigen. Da sie nämlich oft die Ehen gelobt, nicht die sinnlichen Triebe von dem Teufel abgeleitet, und göttliche Werke, nämlich die natürlichen Glieder, nicht dem Reiche des Satans unterworfen, sondern die göttliche Einsetzung und Seg-

nung der Ehen und den freien Willen gelehrt haben, so ist es billig, daß sie nicht der Genossenschaft eures Frevels zugerechnet werden, wenn ihr in ihren Schriften auch Einzelnes, was zweideutig und minder umsichtig gesagt ist, entdecken könnt. Mit Zuversicht spreche ich es aus: wenn jemand von ihnen jetzt noch am Leben wäre und wahrnähme, daß die Zierde der christlichen Zucht dahingeschwunden ist, der freie Wille müssig daliegt und das mit Freiwilligkeit begangene Böse auf die Nothwendigkeit zu schieben sucht, und daß Tadel der Werke Gottes und Verwerfung des Gesetzes unter dem Namen einer unfruchtbaren Gnade in die Ohren der Völker gebracht wird, — so würde er von Unwillen gegen euch erfüllt werden, euch entweder verbessern oder verdammen, und den katholischen Glauben mit größerer Umsicht und Deutlichkeit vertheidigen. Stehe also davon ab, Männer mit gesundem Verstande und Bischöfe der Kirche zu beschuldigen. Nachahmen wollen wir ihren Eifer, womit sie, ermahnend, bittend und strafend, die Völker erbaut haben. Würden sie hiervon etwas gethan haben, wenn sie nach eurer Weise die Sünden nicht für freiwillige sondern für natürliche gehalten hätten?"

Augustinus seinerseits kam immer wieder darauf zurück, daß die Lehre von der Erbsünde, weit entfernt gegen die göttliche Gerechtigkeit zu verstoßen, vielmehr zum Verständniß derselben gereiche. Denn woher sonst die Erklärung des schweren Jochs, welches auf die Menschen „von dem frühsten Wimmern der Kinder an bis hin zu den Sterbeseufzern des abgelebten Greisenalters" gelegt sei? Entweder müsse angenommen werden, daß die menschliche Natur ihren ursprünglich reinen Zustand verloren habe und unter den Fluch der Sünde gekommen sei, oder es müsse schon das gegenwärtige Elend der menschlichen Natur in das Paradies zurückverlegt werden. Julian hatte gesagt: „niemandem kann etwas Unvermeidliches zur Schuld gerechnet werden. Die katholische Kirche preist Gottes Barmherzigkeit und Gericht, weil er gütig ist gegen diejenigen, die nicht gesündigt haben, und mit gerechtem Gericht diejenigen straft,

die aus freiem Willen gesündigt und die Hülfsmittel seiner Barmherzigkeit verschmäht haben. Keine solche Lobpreisung kann bei euch ertönen, da ihr sagt, daß Gott ohne Gerechtigkeit, ohne Urtheil, ohne Barmherzigkeit diejenigen straft, die er selbst zum Bösen geschaffen habe, und daß er sie deshalb strafe, weil er selbst sie aus Adam geschaffen habe." Augustinus erwiderte: „der katholische Glaube sagt gegen euch, daß die menschliche Natur von dem guten Schöpfer zwar gut erschaffen ist, aber durch die große Sünde des Ungehorsams so sehr sich verderbet hat, daß sogar auf die Nachkommenschaft die verdiente Strafe des Todes übergegangen ist, wobei Gott dennoch seine Güte fortdauern läßt. Ihr leugnet dies; aber ich bitte euch, daß ihr doch nur etwas das Paradies erwägen wollet. Gefällt es euch denn, daß wir dort uns Kämpfe der Keuschheit gegen die Begierde vorstellen sollen, und kranke schwangere Weiber, von denen einige zu früh niederkommen und andere unter den Geburtswehen stöhnen und schreien, und weinende zur Welt kommende Kinder, die erst später lachen, noch später stammelnd zu sprechen anfangen, und darnach in die Schule gebracht werden, um unter der Ruthe zu lernen? Dazu zahllose Krankheiten und dämonische Anfälle und durch den Biß wilder Thiere herbeigeführte Verwundungen, wodurch einige gequält, andere verwundet wären. Die übriggebliebenen gesunden Kinder aber wären mit der Furcht vor ähnlichen Unfällen von den besorgten Eltern auferzogen worden. Auch hätte es dort trauernde Hinterbliebene gegeben und schmerzliches Verlangen nach abgeschiedenen Angehörigen. Es wäre zu weitgehend, alle diejenigen Leiden dieses Lebens, die doch keine Sünden sind, ermessen zu wollen. Wenn ihr diese Leiden ins Paradies verlegen wollt, ohne Voraussetzung einer Sünde, an welche sie sich angeschlossen hätten, so sehet zu, ich sage nicht welchen Gläubigen, sondern welchen Spöttern ihr dies einreden könnt. Gewiß, wenn ein solches Paradies gemalt wäre, so würde niemand, wenn es auch „das Paradies" überschrieben wäre, es für ein Paradies erkennen. Auch würde niemand ein solches Gemälde als irrthümliche Auffassung eines Malers, son-

dern als das Werk eines Spötters betrachten. Von denen jedoch, die euch kennen, würde niemand sich wundern, wenn auch noch euer Name zu der Inschrift hinzugefügt wäre und dieselbe lautete: „das Paradies der Pelagianer."

Die Bemerkungen Julians, welche einen Gegensatz gegen diese Augustin'schen Anschauungen haben, nämlich die Bemerkungen, daß eigentlich nur die Sünde als das Elend der Menschen betrachtet werden dürfe, daß aber die Leiden der Zeitlichkeit und Sterblichkeit von der zeitlichen und sterblichen Natur des Menschen unzertrennlich, im Zusammenhange mit der göttlichen Heilsöconomie bestehend, und bei dem ersten Menschenpaar zur Bestrafung des Sündenfalls nur erhöht seien, sind doch nur von schwacher Wirkung und gezwungene Deutungen der Aussprüche des göttlichen Wortes; so daß auch Augustinus äußern konnte: „deine lange und mühsame Erörterung über die Strafe des ersten Menschen erzielt nicht Anderes, als daß durch die Abschwächung der Strafe auch die Schuld, die durch Verhängung der Strafe verdammt ist, abgeschwächt werde." Und von allem Uebrigen abgesehen, blieb auf dem pelagianischen Standpunkt immer noch die Halbheit in Betreff des ewigen Lebens der Kinder, die ohne Taufe gestorben seien. Julian ließ es auch in dieser Schrift sich angelegen sein, die Bedeutung der Taufe für die nach seiner Meinung schuldlosen Kinder auseinanderzusetzen, ohne daß er och, indem er bei diesen die Taufe als ein Zeugniß der göttlichen Liebe zu der von Gott geschaffenen Creatur und als ein Verherrlichungsmittel auffaßte, darzuthun vermocht hätte, warum Gott nur einem Theil der Kinder das Verherrlichungsmittel und die höhere Stufe im Reiche Gottes darbieten wolle.

So wie Julian einerseits die Stellen der heiligen Schrift, die für die Lehre von der Erbsünde sprachen, in seinem Sinne auszulegen suchte, hob er auch andrerseits diejenigen Schriftstellen hervor, in denen sowohl die Fortdauer der Willensfreiheit vorausgesetzt, als auch der göttliche Wille, daß jeder nur für seine eigne individuelle Sünde bestraft werden solle, bezeichnet zu sein schien. Er berief sich auf den Ausspruch des Deuteronomiums:

„die Väter sollen nicht für die Kinder, noch die Kinder für die Väter sterben, sondern ein jeglicher soll für seine Sünde sterben.“ Hier sei der menschlichen Gerechtigkeit von der Gerechtigkeit Gottes eine Norm gegeben. Oder ob es gerecht sei, daß Gott selbst etwas Anderes thue, als was er zu thun gebiete? Von dieser Frage nimmt Augustinus Veranlassung, sich noch ausführlicher, als es schon früher von ihm geschehen war, darüber auszusprechen, daß die Gerechtigkeit Gottes keineswegs immer mit dem Maaßstabe der menschlichen Gerechtigkeit gemessen werden dürfe. „Gott,“ erwiderte er, „thut Manches mit Gerechtigkeit, welches, wenn der Mensch es nachahmen wollte, Unrecht wäre. Gott rächt mit Gerechtigkeit das Unrecht, dem Menschen aber wird geboten: „rächet euch selber nicht, sondern gebet Raum dem Zorn; denn es stehet geschrieben: „die Rache ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr.“ Gott hat nicht einmal sondern öfter gesagt, daß er die Sünden der Väter an den Kindern heimsuche. Unterscheide die menschliche Gerechtigkeit von der göttlichen Gerechtigkeit, und du wirst sehen, daß Gott mit Gerechtigkeit die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht, was gleichwohl der Mensch mit Unrecht sich anmaßen würde. Jene große Sünde aber, welche zur Umwandlung der Natur gereicht hat und durch einen Menschen in die Welt gekommen ist, jene Sünde, ohne welche kein Mensch geboren wird, — wie könnte sie von Menschen gestraft werden, da sie ja nebst dem Tode zu allen Menschen hindurchgedrungen ist und dieselben als Strafe bis ins ewige Verderben begleitet, so fern nicht von der göttlichen Gnade die Geburt durch die Wiedergeburt geheilt wird? Diese Sünde gehört dem Gerichte Gottes an, nicht dem Gerichte der Menschen; wie ebenfalls so vieles Andere, worüber die Menschen durchaus nicht urtheilen können.“

Was nun auch Julian in Augustins Schriften zur Begründung der Erbsünde gelesen haben mochte, so blieb doch dieselbe seinem Denken unfaßlich. Er vermochte nicht einzusehen, daß ein individueller Mißbrauch der Willensfreiheit, durch welchen dennoch nach seiner Ansicht die Wahlfreiheit nicht aufge-

hoben, oder sogar nicht einmal vermindert werde, die Ursache zur Umwandlung der menschlichen Natur, und zwar auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung sein könne, zumal er auch die Theorie des Creatianismus als die einzig annehmbare voraussetzte. Auch jetzt noch wiederholte Augustinus, was er schon oft geäußert hatte, daß die Lehre von der Erbsünde unabhängig von der Frage nach dem Ursprunge der Seele zu behandeln sei, und die Betrachtung, der er sich besonders in der letzten Zeit hingegeben zu haben scheint, daß die göttliche Gerechtigkeit über das menschliche Auffassungsvermögen hinausgehe, zeigte ihm jetzt vielleicht noch mehr wie früher die Möglichkeit, auch ohne die Hypothese des Traducianismus bei der Lehre von der Erbsünde zu beharren. Ausführlich aber geht er in die Erörterung ein, daß die Art und Weise, wie Julian zwischen menschlicher Natur und menschlichem Willen zu unterscheiden suche, eine Fiction sei. „Was soll," fragt er, „deine Aeußerung": „das am Willen haftende Uebel kann nicht auf die Natur übergehen?" Will denn nicht, wenn ein Engel oder Mensch etwas will, eben dieses die Natur? oder sind Engel und Mensch keine Naturen? wer wird dies sagen. Wenn also Engel und Mensch Naturen sind, so will gewiß die Natur, was der Mensch will und was der Engel will. Weshalb kann denn das dem Willen anhaftende Uebel nicht auf die Natur übergehen, da doch nur dort ein Wille sein kann, wo eine Natur ist? Wenn das dem Willen anhaftende Uebel nach deiner Aeußerung nicht auf die Natur übergehen kann, so möge auch dem Menschen, der eine Natur ist, die Sünde seines Willens nicht zugerechnet werden. Oder geht deine Fiction so weit, daß du der Natur etwas willst zur Schuld zugerechnet wissen, was nicht auf die Natur übergehen kann? Denn wer mag behaupten, daß der Natur nicht zugerechnet werde, was dem Menschen zugerechnet wird, außer wer so thöricht ist, daß er den Menschen nicht für eine Natur anerkennt?"

Aber einen naheliegenden Einwurf gegen das Augustin'sche System, den Augustinus wohl erkannt, jedoch in seinen früheren

Schriften kaum andeutend berücksichtigt hatte, hebt Julian mit Schärfe hervor, nämlich die Bemerkung, daß wenn die Ursünde auf die Nachkommenschaft als Sündenschuld übergegangen und durch die Zeugung fortgepflanzt sein solle, folgerichtig auch jede sonstige Sünde eine entsprechende Fortwirkung haben müsse. Augustinus erwidert: „fern sei von uns die Behauptung, daß Gott die Sünden anderer Väter an den Kindern nicht heimsuche. Denn die heilige Schrift bezeugt oftmals und namentlich, daß solche Sünden an den Kindern gestraft seien. Wer jedoch vermag hierin die Grenzen, den Rathschluß und das Maaß der göttlichen Gerechtigkeit zu erforschen? Aber die Abtrünnigkeit des ersten Menschen, der die größte und unbehinderte Willensfreiheit empfangen hatte, war eine so große Sünde, daß durch seinen Ruin die ganze menschliche Natur zusammenbrach; wie dieses durch das Elend des Menschengeschlechts von dem frühsten Wimmern an bis zu den letzten Sterbeseufzern allen bekannt ist." Auch noch den andern nahe liegenden Einwurf hebt Julian scharf hervor, daß nach der Ansicht Augustins die menschliche Natur mehr aufs Böse als aufs Gute angelegt sei. Denn sonst müßte man doch denken, daß den Menschen eben sowohl als die Möglichkeit, aus freier Willensbestimmung zu fallen, auch die Möglichkeit, verliehen sei, aus freier Willensbestimmung von dem Falle wieder aufzustehen; und wenn der Mensch dadurch, daß er sündigte, die Fähigkeit, Gutes zu thun, eingebüßt hätte, müßte doch andrerseits auch angenommen werden, daß für ihn, wenn er der Gerechtigkeit diente, — wie er dieses doch ohne Zweifel eine Zeitlang vor dem Sündenfall gethan hatte, — die Fähigkeit Böses zu thun aufgehört hätte. Augustinus erwidert: „deine Worte können kurz dahin zusammengefaßt werden: warum — fragst du — hat Adam dadurch, daß er Böses that, die Fähigkeit zum Guten verloren, und hat doch nicht vorher dadurch, daß er Gutes that, die Fähigkeit zum Bösen verloren? Und du willst dadurch bemerklich machen, daß die menschliche Natur nicht gut sondern böse geschaffen sei, wenn das böse Thun des Menschen es bewirkte, daß er nicht mehr das Gute thun

konnte, und doch das gute Thun des Menschen es nicht bewirkte, daß er nicht mehr das Böse thun konnte. Auf diese Weise könntest du auch sagen, es sei vom Uebel, daß dem Menschen Augen anerschaffen seien. Denn wenn er sich derselben beraubt hat, so ist bei ihm die Wirkung eingetreten, daß er nicht mehr sehen kann; dagegen hat das Sehen nicht die Wirkung gehabt, daß er sich der Augen nicht berauben konnte. Oder du könntest auch sagen, daß die ganze Leiblichkeit des Menschen vom Uebel sei, weil er es in seiner Macht hat, sich selbst zu tödten, es aber nicht in seiner Macht hat, sich selbst wieder lebendig zu machen, und es also bei ihm durch den Tod geschieht, daß er sich nicht wieder lebendig machen kann, während es bei ihm nicht durch das Leben geschieht, daß er sich nicht tödten kann. Wenn du nun dieses nicht sagst, weil du siehst, wie abgeschmackt es ist, warum sagst du denn, daß die menschliche Natur böse von Gott geschaffen sei, wenn bei dem Menschen der böse Wille es bewirkt hat, daß der Mensch nicht zum Guten zurückkehren konnte, wiewohl es der gute Wille bei ihm nicht bewirkt hat, daß er nicht zum Bösen übergehen konnte? Denn der Mensch ist mit solchem freien Willen geschaffen worden, daß er nicht sündigen konnte, wenn er nicht sündigen wollte, aber nicht ungestraft sündigen konnte, wenn er sündigen wollte (1). Woher ist es denn unerklärlich, daß er durch seinen Abfall, nämlich durch die Umwandlung seiner ursprünglich reinen Naturbeschaffenheit in Verkehrtheit, die Strafe der Unfähigkeit zum Guten geerntet hat? Als er aber noch in seiner ursprünglich reinen Naturbeschaffenheit, in welcher er nichtsündigen konnte, sich erhielt, empfing er deshalb nicht das Größere, nämlich das sündigen Nichtkönnen, weil er in demjenigen, was er hatte, nicht bis zum Ziel der Belohnung verharren wollte. Wenn du demnach fragst, wo oder wann dem Menschen das sündigen Nichtkönnen ver-

---

(1) Aehnlich bezeichnet Rousseau in den confessions die Stimme Gottes in dem Gewissen mit folgenden Worten: Je t'ai fait trop faible pour sortir du gouffre, parce que je t'ai fait assez fort pour n'y pas tomber.

liehen werde, so frage nach dem Lohn der Heiligen, den sie jenseits dieses Lebens empfangen sollen. Wenn du aber nicht glaubst, daß der freie Wille des Menschen durch die Sünde entartet sei, so erinnere dich doch an den, welcher spricht: „ich thue nicht, das ich will, sondern das ich hasse, das thue ich." Nach eurer Meinung leidet er nicht an dem angeerbten natürlichen Verderben, sondern an der Macht der bösen Gewohnheit. So gebt ihr denn doch zu, daß der freie Wille durch Selbstmißbrauch entarten könne; und ihr wollt nicht zugeben, daß durch jene große Sünde, die schwerer als jede böse Gewohnheit ins Verderben fällt, der freie Wille in der menschlichen Natur entarten konnte?"

Aber in die Auffassung, daß die Ursünde größer als jede sonstige Sünde gewesen sei, und deshalb auch eine Wirkung wie keine andere Sünde gehabt habe, konnte sich Julian nicht finden. Ihm schienen unzählige andere Sünden größer zu sein, als die Ursünde. „Wer," fragt er, „hat dir denn gesagt, daß die Sünde Adams größer gewesen sei, als die Sünde Kains? oder größer als die Sünde der Sodomiter? oder endlich auch größer als deine Sünde und die Sünde Manis? War es eine größere Sünde, von einer verbotenen Frucht zu essen, als den heiligen Abel mit brudermörderischem Neid zu tödten, oder zu Sodom gegen die Rechte der Gastfreundschaft und des Geschlechts zu sündigen, oder sogar noch zur Zeit des Gesetzes die Kinder den Teufeln zu opfern, oder endlich die unschuldigen und keines Willens sich bewußten Kinder dem Reich des Satans zu überweisen und auf sie die Schuld des Satans zu übertragen, auf Gott den Vorwurf der Ungerechtigkeit zu wälzen und die ehrwürdige Einsetzung der Ehe auf den Fürsten der Finsterniß zurückzuführen?" Augustinus wollte das Bekenntniß nicht ablehnen, daß die Größe der Ursünde von der menschlichen Fassungskraft nicht ermessen werden könne; aber die Größe der Schuld ergebe sich aus der Größe der Strafe. „Wenn du," erwidert Augustinus, „mich fragst, wer mir gesagt habe, daß Adams Sünde so groß gewesen sei, so antworte ich: Er selbst, der

es auch dir gesagt hat, und den du hören wirst, wenn du Ohren hast zu hören. So groß als die Strafe ist, die Adam empfing, daß er nämlich nicht ewiglich leben sollte und aus dem seligen Orte des Paradieses verstoßen ward, muß auch die Sünde, die einer solchen Strafe werth war, betrachtet werden. Erhebst du denn nicht eben dadurch, daß du mit solcher Hartnäckigkeit die Sünde Adams abzuschwächen suchst, gegen Gott den Vorwurf furchtbarer Grausamkeit? Wenn es aber frevelhaft ist, so etwas von Gott zu wähnen, warum ermissest du denn nicht die Größe einer Schuld, über welche Menschen nicht urtheilen können, an der Größe der Strafe gemäß dem Richterspruch des unvergleichlich gerechten Richters?" Obgleich aber Augustinus hier, wie auch sonst so oft, die menschliche Beschränktheit unter die Autorität des göttlichen Wortes stellt, hebt er doch auch den Gesichtspunkt, auf den es ankam, klar hervor. Er sagt: „wer behauptet, daß es mit allen übrigen Sünden, welche noch gegenwärtig begangen werden, sich eben so verhalten müsse, als mit jener Sünde, die bei solcher Seligkeit jenes paradiesischen Lebens und solcher Leichtigkeit, die Sünde zu vermeiden, begangen ward, der muß auch die zweierlei Leben einander gleichsetzen, nämlich das Leben, so wie es gegenwärtig geführt wird, und jenes frühere Leben, welches voll heiliger und seliger Wonne war. Wenn du nun das Thörichte einer solchen Gleichsetzung einsiehst, so laß ab davon, aus den Sünden des gegenwärtigen Lebens es ableiten zu wollen, daß jene große Sünde nicht ihre eigenthümliche Gewalt und Strafe habe."

Den Vorwurf der manichäischen Häresie, den Julian schon oft gegen Augustinus ausgesprochen hatte, suchte er in seiner letzten Streitschrift besonders eingehend zu begründen und nachzuweisen. Er hatte einen angeblichen Brief Manis, der zu Constantinopel aufgefunden sein sollte, zu Händen bekommen, und meinte in diesem Briefe Schritt für Schritt die wesentliche Uebereinstimmung der Augustin'schen Lehre mit der Lehre Manis nachweisen, oder die erstere aus der letzteren ableiten zu können; und bei den Differenzen der beiden Lehren war nach seiner

Meinung Augustinus nicht im Vortheil. Schon bei Mani finde sich der Traducianismus, die Herabwürdigung der menschlichen Natur, und — bei ganz ähnlicher Begründung und Mißdeutung von Schriftstellen — die Verdammung der geschlechtlichen Lust, als einer satanischen Wirkung. Aber die unumwundene Aeußerung Manis, daß die Zeugung ein teuflisches Werk und der Satan der Schöpfer der leiblichen Natur des Menschen sei, verdiene den Vorzug vor der geschraubten und unverständlichen Behauptung, daß der Teufel sich in das göttliche Schöpfungswerk der Zeugung eindränge und die durch die göttliche Schöpfungsmacht entstandenen Menschen als sein Eigenthum an sich reiße. Julian konnte sich also durchaus nicht in den Zusammenhang der hier in Betracht kommenden Augustin'schen Gedanken hineinfinden, und ebenso blieb ihm auch ungeachtet der Entwickelungen Augustins unverständlich, daß einerseits die Ehe als eine göttliche Institution anzusehen sei, und andrerseits das in der Ehe Erzeugte mit Sündenschuld und Verdammlichkeit belastet werden dürfe. „Der Ehe," sagt er, „gehört die geschlechtliche Beiwohnung an; nun behauptest du, daß die Kinder, die aus dieser Beiwohnung erzeugt werden, dem Satan zukommen; mithin behauptest du auch unzweifelhaft, daß die Ehen zur Botmäßigkeit des Satans zu rechnen sind." Julian beharrte bei der Ansicht, daß der über die ehelichen Schranken nicht hinausgehende Geschlechtstrieb sündlos und bereits ursprünglich in die menschliche Natur eingepflanzt, nicht erst in Folge des Sündenfalls eingedrungen sei. Indem er noch ausführlicher, als er schon früher gethan hatte, diese Ansicht zu begründen, und die Lehre Augustins, daß in dem paradiesischen Zustande des Menschen die gegenwärtige geschlechtliche Begierde nicht vorhanden gewesen sei, zu verspotten suchte, berief er sich auch auf die Brunst der Thiere, und mußte denn freilich die Antwort empfangen, daß es eben auch zur Sündenstrafe der Menschen gehöre, in der Geschlechtsbegierde den unvernünftigen Thieren ähnlich geworden zu sein. Sogar den Erlöser wollte er von der Begierde, die Augustinus so oft als Product der Sünde bezeichnete, nicht ausgeschlossen

wissen. Diese Begierde gehöre eben sowohl, als jede sonstige Sinnenempfänglichkeit, zu der realen Menschennatur des Herrn, ohne welche er kein wahres Vorbild hätte darstellen können. „Welchen Ruhm," fragt Julian, „hat die Keuschheit, wenn die Männlichkeit fehlt, und was aus der Geisteskraft zu kommen schien, auf die Schwachheit der Glieder zurückgeführt werden muß?" „Christus," sagt Julian, „nahm, da er nicht minder wahrer Mensch als wahrer Gott war, an allem Theil, was unsrer Natur angehört, um uns ein vollkommenes, wunderbar erhabenes, aber doch auch menschlich nachahmbares Vorbild zu geben." „Wäre dagegen," fährt Julian fort, „Christus durch seine menschliche Natur von den übrigen Menschen verschieden gewesen so könnten diese ihm antworten: so lange wir gesund sind, geben wir alle den Kranken gute Rathschläge; wenn du aber in unsrer Lage wärst, würdest du ganz anders empfinden." Aus solchen Aeußerungen konnte freilich Augustinus Consequenzen ableiten, die für einen gläubigen Standpunkt unerträglich waren. „Wenn es," erwidert er, „nach deiner Meinung etwas Großes ist, sich vor Sünden zu bewahren, wenn Leidenschaften, die zu besiegen sind, nicht mangeln, so wird die Tugend um so preiswürdiger sein, je mehr die Leidenschaft im Fleische wohnt. Und so müßte denn, gemäß dieser erschrecklichen und verabscheuungswürdigen Meinung, Christus, damit er vor allen andern Menschen an Tugend der größte sein konnte, auch am Fleische der leidenschaftlichste gewesen sein." Auf die Julian'sche Bemerkung, was die Kranken zu dem Gesunden sagen könnten, antwortet Augustin: „was sagst du denn von dem, welcher spricht: „ich thue nicht, das ich will, sondern das ich hasse, das thue ich," und welcher nach eurer Meinung nicht durch die angeborne Begierde, sondern durch die böse Gewohnheit zu dieser Nothwendigkeit gedrängt wird? Hat denn nicht Christus auch solchen Menschen sein Beispiel zur Nachahmung dargeboten? Hat er sie etwa verachtet, und gewollt, daß sie von der Nachfolge seiner Tugenden fern sein sollten? Wenn sie nun zu ihm sagen würden: du weißt nicht, was wir leiden von der Gewohnheit, von

welcher wir belastet sind; du wirst nicht davon belastet, deshalb redest du so; leicht geben wir alle, wenn wir gesund sind, den Kranken gute Rathschläge. Gefällt es dir denn, daß ebenfalls Christus von solcher Gewohnheit belastet gewesen sei und dieselbe überwunden habe, um jenen die Entschuldigung abzuschneiden und zur Nachahmung zu gereichen?" „Hat," sagt Augustinus weiter, „Christus in seiner Natur nicht einmal dieses von allen Uebrigen Verschiedene gehabt, daß er von der Jungfrau geboren und nicht allein des Menschen Sohn, sondern auch der Sohn Gottes ist? Hat jene Susception, durch welche Gott und Mensch zu einer Person geworden ist, nichts beigetragen zu der erhabenen Gerechtigkeit, die Christus nach deiner Ansicht durch seine Willensthätigkeit erlangt hat? Stürzt ihr euch mit eurer Vertheidigung so jählings gegen die Gnade Gottes, daß sogar der Mittler nach eurer Meinung durch seinen Willen es verdient habe, der eingeborne Sohn Gottes zu sein, und es also falsch sei, was die gesammte Kirche bekennt, daß sie glaube an Jesum Christum, den eingebornen Sohn Gottes des allmächtigen Vaters, unsern Herrn, der geboren ist von dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria? Wenn ihr meint, daß der Mensch Jesus wegen seines Willens in die Einheit des Wortes Gottes aufgenommen sei, so ergiebt sich die Consequenz, daß gleichfalls viele Andere in dieselbe Einheit aufgenommen werden konnten, wenn sie wollten, oder aufgenommen werden können, wenn sie wollen. Wenn ihr dies sagen wolltet, mit welcher Stirn würdet ihr es sagen? wenn ihr es aber nicht sagt, wo bleibt dann eure Häresie?"

Aus diesen Aeußerungen erhellt, daß nach Augustins Auffassung das Vorbild Christi nicht die Bedeutung hatte, ein erweckendes Zeugniß zu geben, wie die den Menschen mögliche Willensenergie über alle Versuchungen des Bösen siegen und zur vollkommenen Heiligung gelangen könne; sondern das Vorbild Christi war nach Augustins Anschauung das in göttlicher Liebe menschgewordene Ebenbild Gottes, um den Menschen das erweckende Vorbild einer Heiligkeit zu geben, die von den Versuchungen der Sünde nicht allein unberührt, sondern auch unbe-

rührbar sei, als das den Menschen vorgesteckte höchste Ziel, zu welchem die Engel des Himmels gelangt seien, und auch der Mensch zu gelangen die Bestimmung habe. In diesem Sinne sagte Augustinus: „wer nach Bösem begehrt, aber dennoch seiner Begierde widerstehend das Böse nicht begeht, erfüllt freilich jenes Schriftwort: „du sollst nicht deinen Begierden folgen,“ aber das Gesetz, welches spricht: „du sollst nicht begehren,“ erfüllt er nicht. Christus, das Gesetz aufs Vollkommenste erfüllend, begehrte nichts Unerlaubtes, denn er, welcher von dem Geiste und der Jungfrau, nicht durch die Begierde des Fleisches geboren ist, hatte durchaus nichts von jener Zwiespältigkeit zwischen Fleisch und Geist, die durch die Uebertretung des ersten Menschen in die menschliche Natur gekommen ist. Du sagst, daß von dem Geiste Christi die Sinnlichkeit bezwungen sei. Aber bezwungen muß dasjenige werden, welches Widerstand leistet. Das Fleisch Christi jedoch leistete dem Geiste keinen Widerstand, und bedurfte nicht, daß es von dem Geiste bezwungen würde. Diesem Vorbilde der Vollkommenheit muß jeder nachstreben, mit der Beeiferung und dem Wunsche, die Lüste des Fleisches, deren Vollbringung der Apostel verbietet, durchaus nicht mehr zu haben. Dann können sie, welche in der Vollendung des Heils nicht mehr vorhanden sein werden, durch tägliches Fortschreiten immer mehr vermindert werden.“

Julian meinte, daß selbst diejenige Lehre, bei welcher Augustinus sich von den Manichäern trenne, die Lehre von der Natur des Urmenschen, nach der Augustin'schen Auffassung nicht allein keinen Vorzug vor den Manichäismus enthalte, sondern ebenfalls auf manichäische Inspirationen zurückzuführen sei. Denn einerseits habe auch Mani gelehrt, daß die Natur des Urmenschen sich vor den übrigen Menschen auszeichne, andrerseits aber auch sei die Augustin'sche Lehre von der Schöpfung aus Nichts eigentlich doch nichts anderes als manichäischer Dualismus. Die letztere Anmerkung hatte einigen Schein für sich, wenn der Zusammenhang und die Tendenz der Augustinschen Lehre nicht ergründet ward. Aber die Lehre von der Schöpfung aus Nichts war nach Augustins Sinne nur die Analyse des Schöpfungsbe-

griffs, mit der Tendenz, auf der einen Seite den Dualismus zu vermeiden, und auf der andern Seite das Böse von dem Wesen Gottes fern zu halten, und also jede Blasphemie gegen die Unendlichkeit und heilige Erhabenheit Gottes auszuschließen. Noch die letzten Worte, welche Augustinus an diesem Werke schrieb, — er, der mehr als sonst ein Anderer die Manichäer bekämpft hatte, — war eine Zurückweisung der Anschuldigung, daß er doch im Grunde ein Manichäer geblieben sei.

Wir sind, um innerlich Zusammengehöriges nicht von einander zu trennen, der chronologischen Darstellung etwas vorangeeilt und kehren jetzt zu dem Zeitpunkte zurück, daß Constantius die früheren Verfolgungsdekrete gegen die Pelagianer erneuerte. Die Pelagianer hatten also umsonst von dem neuen Mitregenten, der übrigens schon nach wenigen Monaten starb, etwas für ihre Sache gehofft. Ueberall, wo sie sich festzusetzen versuchten, sahen sie sich zurückgewiesen ([1]). Der Orient, namentlich vertreten durch Constantinopel und Antiochien, schloß sich dem Anathema des Abendlandes gegen sie an. In dem Fortgang des Streites hatte sich doch immer mehr die Auffassung geltend gemacht, daß ihre Ansichten sich mit Fundamentallehren der Kirche im Widerspruch befänden. Den bischöflichen Stuhl zu Constantinopel hatte als zweiter Nachfolger des Chrysostomus damals Atticus inne, der schon vorher, ehe von Zosimus das Anathema ausgesprochen ward, seine Abneigung gegen Cölestius und den Pelagianismus kundgegeben hatte. Atticus wird als ein Mann von zweideutigem Charakter bezeichnet ([2]). Er trat öfter mit schreckender Strenge auf, und dann wieder zeigte er denen, welchen er Furcht eingeflößt hatte, eine gewinnende Freundlichkeit. Durch diese Ungleichmäßigkeit oder Unzuverlässigkeit mochte es veranlaßt sein, daß die im Abendlande verfolgten Pelagianer Anknüpfungspunkte bei ihm zu finden hofften. Aber umsonst. Ihre Abgesandten

---

([1]) Prosperi liber de ingratis.

([2]) Sozomeni hist. eccl. Socrates lobt zwar den Atticus, giebt aber dennoch für das hier Gesagte ebenfalls einen Anknüpfungspunkt.

wurden abschläglich beschieden, und ihnen der Aufenthalt in Constantinopel verboten. Das Ergebniß der Verhandlungen wurde nicht allein nach Rom und Carthago übersandt, sondern auch, wie es scheint, an die Bischöfe von Ephesus und Thessalonich, bei welchen dadurch wahrscheinlich entsprechende Schritte hervorgerufen wurden. Ebenfalls der Bischof Theodotus von Antiochien, zu dessen Primat die Diöcesen von Palästina und Cilicien gehörten, erklärte sich gegen die Pelagianer (1). Unter seinem Vorsitz versammelte sich eine Synode, an welcher auch der Bischof Praylius von Jerusalem Theil nahm. Die Synode trat dem Urtheilsspruche der römischen Kirche bei, und dem greisen Pelagius wurde seine bisherige Zufluchtsstätte in Jerusalem entzogen. Briefe des Theodotus und Praylius meldeten dies nach Rom. Selbst Theodorus von Mopsuestia vermochte sich diesen einstimmigen Erklärungen gegen den Pelagianismus nicht zu entziehen. Julian mußte aus Cilicien weichen, und das Anathema, welches die cilicischen Bischöfe ihm nachsandten wurde auch von Theodorus unterzeichnet. Unter diesem innern Gegensatze und äußern Drucke sanken die Pelagianer immer mehr zu einer Sekte herab, die für die Kirche nicht weiter gefahrdrohend zu sein schien. Nachdem diese Lehrstreitigkeiten während eines Zeitraums von etwa zehn Jahren mit solcher Aufregung geführt waren, ließen sie schnell nach, weil der Pelagianismus als überwunden betrachtet werden konnte. Selbst Augustinus, der in den letzten Jahren Schrift auf Schrift gegen die Pelagianer herausgegeben hatte, fand zur Fortsetzung seiner Polemik keine Aufforderung mehr. Dennoch wurden die standhaften Führer der pelagianischen Sekte nicht müde in den Versuchen, sich aufs neue in der Kirche zum Gehör und zur Geltung zu bringen, wenn günstige Zeitpunkte und Zeitbegebenheiten eingetreten zu sein schienen. So hofften sie auf eine Besserung ihrer Lage, als der römische Bischof Bonifazius im Jahr 423 gestorben und Cölestius, ein

---

(1) Zur Vergleichung kommen hierbei die Aeußerungen Mercators, Prospers und Cölestius.

Priester von mildem Charakter, sein Nachfolger geworden war. Noch einmal trat Cölestius mit der Bitte um Untersuchung seiner Sache in Rom hervor. Aber ohne Erfolg. Daß die bereits abgeschlossenen Verhandlungen nicht wieder aufgenommen werden dürften und Cölestius aus den Grenzen Italiens zu verbannen sei, war die Antwort des römischen Bischofs. Die correspondirenden Lehren von der Erbsünde und von dem alleinigen Heil in Christo waren unter den Kämpfen gegen die Pelagianer als fundamentales Bekenntniß der Kirche festgestellt worden.

Augustinus hatte auf diese Entscheidung den größten Einfluß gehabt. Seinem Scharfblick war es am meisten vorbehalten gewesen, das in dem Pelagianismus den christlichen Principien Widerstreitende mit überzeugender Klarheit nachzuweisen; er war, wie kein anderer Kirchenlehrer vor ihm, in die Tiefen des Paulinischen Geistes eingedrungen; erfüllt von der Lehre des Heidenapostels hatte er das „in Adam Sterben und in Christo wieder Lebendiggemachtwerden" aus dem Worte Gottes mit einleuchtendster Entwickelung dargestellt; er hatte auch aus den Institutionen der Kirche und den Aussprüchen der hervorragendsten früheren Kirchenlehrer gezeigt, daß jener Parallelismus zwischen Sünde und Gnade die Grunderfahrung und Grundanschauung des christlichen Gemüths sei. Wie nun die Pelagianer, von der Willensfreiheit ausgehend, zu ihren Consequenzen fortgeschritten waren, so hatte er bis in dieses Grundprincip der Gegner seine Polemik erstreckt und dargethan, daß weder die Größe und Innerlichkeit der Sünde, noch die Größe und Innerlichkeit der Gnade erfaßt werde, wenn man sich des Bekenntnisses weigere, daß durch die Sünde der Wille geschwächt und zum Guten unfrei geworden sei, und zuvor der Heilung durch die Gnade bedürfe, um wieder der freien Bestimmbarkeit zum Guten fähig zu werden. Auch diese Lehrentwickelung war von der Kirche, als ihrem Bekenntniß entsprechend, anerkannt worden. Aber Augustinus war, diesem Gesichtspunkt seines Denkens folgend, zu Consequenzen gelangt, als deren letztes Ergebniß die Prädestinationslehre von seinem bebenden Blicke aufstieg. Indem er dasjenige,

was bei der Aneignung der Heilsgnade als in der menschlichen Selbstbestimmung beruhende Bedingung zur Aufnahme des Heils erschien, dialektisch zu ergründen suchte, — die Buße, oder den Glauben, oder das Gebet, — kam er zu dem Resultat, daß jede menschliche Willensbestimmung zum Guten nur unter der Voraussetzung der Gnade möglich, und mithin jede Zurückweisung der Gnade ein Zeichen von der zwar objectiv dargebotenen, aber doch nicht zur subjectiven Wirksamkeit dargereichten Gnade sei. Wenn hiernach das verschiedene Verhalten der Menschen in Hinsicht auf die Darreichung der Gnade erwogen ward, so ergab sich der göttliche Rathschluß der Gnadenwahl, oder die Prädestination. Freilich fand Augustinus in der heiligen Schrift, und besonders in den Briefen des Apostels Paulus, mannigfache Anleitung zur Ausbildung seiner Prädestinationslehre; aber doch würde er in seinem dialektischen Geiste wohl die Mittel gefunden haben, dieser Lehre auszuweichen, wenn er nicht zu derselben eben auch durch die Consequenz seiner Dialektik hingezogen wäre, und zwar um so mehr hingezogen wäre, als er sich bei der Vermeidung der Prädestinationslehre in noch größere Schwierigkeiten verwickelt fand, und in dieser Lehre den Abschluß der Polemik gegen die pelagianische Hochmüthigkeit und Selbstgerechtigkeit, so wie den Ausdruck der wahrhaften Frömmigkeit erblickte, nämlich des Hinwegsehens von allem Selbstischen und der völligen Hingebung an die Gnade Gottes. Die furchtbaren Reflexionen, welche durch die Lehre von der Gnadenwahl angeregt werden konnten, entgingen ihm nicht. Es hätte keiner Aeußerungen seiner Gegner bedurft, um ihn auf diese Reflexionen hinzuweisen. Auch hatte er dieselben in seinem eignen Denken zu überwinden gewußt. Da er jedoch bei seiner Bekämpfung der Pelagianer keine Veranlassung hatte die Prädestinationslehre in den Vordergrund zu stellen, und auch wohl erkannte, daß bei der Darstellung dieser Lehre eine besondere Vorsicht nöthig sei, so hatte er sich mit einer allseitigen Beleuchtung der in Betracht kommenden Gesichtspunkte nicht beschäftigt, und unter den bisherigen Interessen der Polemik war die Lehre von der Gnaden=

wahl minder beachtet, oder doch zu einer Streitfrage nicht geworden. Aber gerade nach der Ueberwindung und Zurückdrängung des Pelagianismus konnte die Prädestinationslehre hervorgezogen werden, und zwar theils von dem Standpunkte der Geistesfreiheit, die nicht gegen widerstrebendes Gefühl sich einer menschlichen Autorität unterordnen wollte, theils von dem Standpunkte einer unbedachtsamen und blinden Anhänglichkeit. Beides trat ein, das Letztere zuerst.

Es war vor dem Osterfeste des Jahrs 427, als drei Mönche eines Klosters zu Adrumet, einer Stadt in Byzacene, bei Augustinus eintraten. Sie berichteten ihm, daß ihr Kloster durch die Lehre von der Gnade in Aufregung gekommen sei. Ein Theil der Brüder behaupte, daß bei der Erlösung und Heiligung der menschliche Wille gar nicht in Betracht komme; von Gnade hänge alles ab. Augustinus konnte aus den Mittheilungen die Meinung heraushören, daß in Hinsicht auf die Erreichung der Seligkeit menschliches Thun gleichgültig, das Fortleben in Sünden bedeutungslos, Ermahnung und Fürbitte überflüssig sei; denn den Erwählten sei das Himmelreich gewiß, und den Nichterwählten die Verdammniß unvermeidlich. Ein Mönch Namens Florus habe diese Verwirrung hervorgerufen und sich bei seinen Behauptungen auf Augustins Brief an den Sixtus bezogen. Die drei Klosterbrüder hatten diesen Brief mit sich gebracht; sie wollten um Belehrung bitten und Beruhigung suchen. Augustinus erschrak. Gedanken, die, wie ihm nicht verborgen war, an seine Lehre von der Gnade versuchend sich anschließen konnten, von denen er aber wünschen mußte, daß sie nie in einer Seele emporsteigen möchten, traten ihm nun wirklich entgegen, und hatten schon ihre verwirrende Macht ausgeübt. Er sprach mit den Mönchen, was ihm geeignet schien, und sie erklärten ihm, daß sie sich jetzt beruhigt fühlten. Gern hätte er ihnen für ihre Congregation Ausführliches zur Lehre von der Gnade und zur Geschichte der pelagianischen Streitigkeiten mitgegeben, aber sie eilten mit ihrer Rückkehr, um zum Osterfeste wieder in ihrem Kloster zu sein. Daher begnügte er sich in einem Schreiben an

ihren Abt Valentin und die Klosterbrüder die Gesichtspunkte, auf welche es ankomme, kurz zu beleuchten; daß nämlich der menschliche Wille eben so wenig verleugnet, als die Gnade herabgesetzt werden dürfe; der Brief aber an den Sixtus habe eine Häresie vor Augen, welche der Gnade das menschliche Verdienst voranstelle; denn nie dürfe dem Willen beigemessen werden, daß er ohne die Gnade zu irgend etwas Gutem selbstgenugsam sei. Das Verhältniß jedoch zwischen Gnade und Willensfreiheit sei für das Denken mit den größten Schwierigkeiten verbunden; vorsichtig also müsse man bei dem Nachdenken über dieses Problem sein, und vielmehr, anstatt sich in zu Schweres einzulassen, im Glauben festhalten an dem Worte Gottes, welches sowohl den freien Willen des Menschen als auch die Gnade verkündige, und dabei die Lehre ausspreche, daß ohne den Beistand der Gnade der Mensch weder zu Gott bekehrt werden, noch in Gott fortschreiten könne ([1]).

Die drei Mönche verlängerten noch bis nach dem Osterfeste ihren Aufenthalt in Hippo. Es geschah dies auf das Verlangen Augustins, der sie unter Bezugnahme auf die pelagianischen Streitigkeiten noch tiefer in die Lehre von der Gnade einzuführen suchte. Als sie dann ihre Rückkehr antraten, übergab er ihnen, nebst einem zweiten Briefe an ihren Abt und ihre Congregation ([2]), noch verschiedene Actenstücke zu den Verhandlungen gegen die Pelagianer, und eine Schrift „über die Gnade und den freien Willen ([3]),“ welche er inzwischen ausgearbeitet hatte, und durch welche er die in dem Kloster zu Adrumet entstandene Aufregung zu beseitigen hoffte. Dringend wiederholte er in dem zweiten Briefe den schon in dem ersten Briefe ausgesprochenen Wunsch, daß Florus zu ihm nach Hippo kommen, und sich mit ihm über die Lehre von der Gnade unterreden möge.

([1]) ep. 214.

([2]) ep. 215.

([3]) De gratia et libero arbitrio ad Valentinum et cum illo monachos liber unus. Opp. tom. X.

Die Schrift „von der Gnade und dem freien Willen“ sucht jenes Beides, daß weder der menschliche Wille verleugnet, noch die Gnade herabgesetzt werden dürfe, ausführlich aus dem Worte Gottes zu entwickeln. Viele Aussprüche aus der heiligen Schrift werden zusammengestellt, einerseits zu dem Nachweis, daß Gott von den Menschen die Ausübung der Gerechtigkeit fordere, und mit dem Gehorsam den Lohn, so wie mit dem Ungehorsam die Strafe vereinige, und andrerseits zu dem Nachweis, daß Gott dasjenige was er fordere, durch seine Gnade wirke; nämlich durch die Heilsgnade des Erlösers; nicht durch das Gesetz, welches, so fern es nicht mit der Heilsgnade sich vereinige, zur Erkenntniß der Sünde und zur Vergrößerung des Sündenelends gereiche; auch nicht durch die in der gefallenen menschlichen Natur noch vorhandenen, aber der Wiedererneuerung zu einem gottgeweihten Leben bedürftigen Züge des Bildes Gottes; sondern durch die Gnade Christi, durch welche nicht allein die Vergebung der früheren Sünden mitgetheilt, sondern auch die Liebeskraft zur Erfüllung des Gesetzes dargeboten, und in diesem Sinne die Natur von der Obmacht der Sünde befreit werde. Wobei Augustinus der Ansicht widerspricht, daß der sündhaften Natur, so lange sie nicht mit selbstbewußtem Willen in Gegensatz gegen das göttliche Gesetz trete, keine Schuld zugerechnet werde. „Denjenigen,“ sagt er, „welche das göttliche Gesetz gekannt haben, wird die Entschuldigung genommen, welche aus der Vorschützung der Unwissenheit hergeleitet zu werden pflegt; aber ebenfalls die mit dem Gesetze Gottes Unbekannten werden nicht ungestraft bleiben. Denn „welche ohne Gesetz gesündigt haben, die werden auch ohne Gesetz verloren werden, und welche am Gesetz gesündigt haben, die werden durch das Gesetz verurtheilt werden.“ Der Herr sagt in dem Evangelio: „der Knecht, der seines Herrn Willen nicht weiß und der Streiche Werthes gethan hat, wird wenige Streiche leiden, dagegen der Knecht, der seines Herrn Willen weiß und der Streiche Werthes gethan hat, wird viele Streiche leiden müssen.“ Er zeigt uns mit diesen Worten, daß der wissende Mensch schwerer sündige als der unwissende Mensch.

Dennoch aber darf niemand zu der Finsterniß der Unwissenheit seine Zuflucht nehmen, um eine Entschuldigung zu suchen. Etwas Anderes ist es, ob man nicht gewußt habe, oder ob man nicht wissen gewollt habe. Aber selbst die erstere Unwissenheit giebt niemandem eine Entschuldigung zum Schutze gegen das ewige Feuer, außer daß er minder die Pein dieser Flamme fühlen mag. Denn nicht ohne Ursache ist gesagt: „schütte deinen Zorn aus über die Heiden, die dich nicht kennen."

Da nun aber in dem Worte Gottes einerseits der Wille als steter Factor in dem Werke der Erlösung und Heiligung bezeichnet, und andrerseits das Heilswerk durchaus auf die Gnade zurückgeführt ward, so fragte sich, wie beides zu vermitteln sei. Augustinus sagt hierüber: „weshalb befiehlt er, wenn er selbst es geben will? und weshalb giebt er, wenn der Mensch es thun soll? Weshalb sonst, als weil er giebt was er befiehlt, indem er denjenigen, denen er befiehlt, dazu hilft, daß sie es thun können." Dieser Gedanke wird ausführlich entwickelt. Auf Grund der heiligen Schrift sucht Augustinus es einleuchtend zu machen, daß der Anfang des Heilswerks in der menschlichen Seele durchaus von der göttlichen Gnade ausgehe. „Gott," sagt er, „bereitet den Willen vor, und führt, was er durch sein Wirken begonnen hat, durch sein Mitwirken zur Vollendung. Denn er, der, wenn wir bereits wollen, mit uns wirkt zur Vollbringung, wirkt schon anfänglich, daß wir wollen. Daher sagt der Apostel: „ich bin gewiß, daß, der das gute Werk in euch angefangen hat, es auch vollführen wird bis an den Tag Jesu Christi." Daß wir also wollen, bewirkt er ohne uns; wenn wir aber wollen, und zwar so wollen, daß wir es auch thun, so wirkt er mit uns. Falls jedoch er nicht wirkt, daß wir wollen, oder nicht mit uns wirkt, wenn wir wollen, sind wir zu den guten Werken der Frömmigkeit untüchtig. Davon, daß er das Wollen in uns wirkt, ist gesagt: „Gott ist es, der in euch wirket das Wollen." Davon aber, daß er mit uns wirkt, wenn wir bereits wollen und wollend es thun, ist gesagt: „wir wissen, daß Gott denen, die ihn lieben, bei Allem zum Guten mitwirkt." Bei Allem;

nämlich sogar bei furchtbaren Leiden. Die Bürde Christi, welche der Schwachheit schwer ist, wird der Liebe leicht gemacht. Denn daß seine Bürde leicht sei, sagte der Herr von solchen, welche dem Petrus gleichen, der für Christum litt, nicht dem Petrus, welcher Christum verleugnete.“ Mithin erklärte sich Augustinus gegen jede Ansicht, welche ohne Hinsicht auf die innerlich erweckende Lebensmittheilung dem Menschen irgendwie eine freie Selbstbestimmung zum Guten beimessen wollte. Zwar stimmte er ein, daß der Mensch jederzeit freien Willen habe; aber diese Einstimmung war kein Zustimmen zu der pelagianischen Lehre, daß es jederzeit dem Menschen freistehe, sich für das Gute oder für das Böse zu entscheiden, sondern geschah nach Anleitung des paulinischen Ausspruches über die Freiheit, einerseits von der Sünde, und andrerseits von der Gerechtigkeit. „Immer,“ sagt Augustinus, „ist unser Wille frei, aber nicht immer ist unser Wille gut. Denn entweder ist er frei von der Gerechtigkeit, wenn er ein Knecht der Sünde ist, und dann ist er böse; oder er ist frei von der Sünde, wenn er ein Knecht der Gerechtigkeit ist, und dann ist er gut. Die Gnade Gottes aber ist stets gut, und durch sie geschieht es, daß der Mensch, der vorher bösen Willens war, guten Willens wird. Durch die Gnade auch geschieht es, daß der Wille, der schon gut zu sein begonnen hat, im Guten zunimmt und so weit wächset, daß er vollkräftig die göttlichen Gebote zu erfüllen vermag. Darauf bezieht sich das Schriftwort: „du wirst die Gebote halten, wenn du willst;“ und es zeigt dem Menschen, welcher zwar will aber nicht kann, daß er noch nicht völlig wolle und demnach um den Willen, der zur Vollbringung der Gebote kräftig sei, zu bitten habe. Auf diesem Wege wird ihm dann Hülfe zu Theil werden, daß er zu erfüllen vermag, was ihm anbefohlen wird.“

Diese Entwickelung wird mit den Antithesen gegen den Pelagianismus verbunden. Die Heilsgnade muß von den unveräußerlichen Naturanlagen der menschlichen Seele unterschieden werden. Diese Anlagen sind dem Christen mit den Gottlosen und Ungläubigen gemeinsam; es unterscheidet ihn aber die

Gnade Christi im Glauben. „Denn der Glaube ist nicht jedermanns Ding“ und gleichwie der Apostel Paulus sagt: „wenn durch das Gesetz die Gerechtigkeit kommt, so ist Christus vergeblich gestorben,“ muß auch gesagt werden: „wenn aus der Natur die Gerechtigkeit kommt, so ist Christus vergeblich gestorben.“ Auch genügt es nicht zu sagen, daß der Mensch ohne die Gnade zwar nichts Gutes thun, aber doch Gutes wollen könne. Gott spricht: „ich will das steinerne Herz von ihnen nehmen und ihnen ein fleischernes Herz geben.“ Daß dieses auf das neue Testament sich beziehe, zeigt der Apostel, indem er sagt: „unser Brief seid ihr, geschrieben mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht in steinerne Tafeln, sondern in fleischerne Tafeln des Herzens.“ Dürfen wir sagen, daß bei dem Menschen, welchem das steinerne Herz genommen wird, das Verdienst des guten Willens vorangegangen sei? Durch das steinerne Herz wird ja eben der gegen Gott verhärtete Wille bezeichnet. Denn wo der gute Wille ist, da ist bereits nicht mehr das steinerne Herz.“ Nichts ist gut ohne die Liebe. „Woher sonst aber haben die Menschen die Liebe, als aus Gott? Wenn sie nicht aus Gott wäre, sondern aus den Menschen, hätten die Pelagianer gesiegt; wenn sie aber aus Gott ist, besiegen wir die Pelagianer. Es sei daher Schiedsrichter zwischen uns der Apostel Johannes. und spreche zu uns: „laßt uns unter einander uns lieben.“ Wenn nun jene bei diesen Worten des Johannes anfangen sich zu erheben und zu sprechen: „es wird uns dieses deshalb geboten, weil die Liebe von uns ist, so fügt Johannes, sie zurückweisend, sogleich hinzu: „denn die Liebe ist von Gott.“ Weshalb denn wird zu uns gesagt, daß wir uns unter einander lieben sollen, weil die Liebe von Gott ist? Weshalb anders, als weil der freie Wille durch das Gebot daran erinnert wird, daß er die Gabe Gottes suchen möge? Und diese Erinnerung wäre bei ihm umsonst, wenn er nicht schon zuvor Liebe in sich aufgenommen hätte, um nach ihrem Wachsthum und in so fern nach der Kraft zur Erfüllung des Gebotes zu verlangen. Eben dasselbe bezeichnen auch die Worte des Herrn an seine Jünger:

„ihr habt mich nicht erwählet, sondern ich habe euch erwählet." Denn wenn wir ihn zuerst geliebet haben, und er wegen des Verdienstes dieser Liebe uns wiedergeliebt hat, so haben zuerst wir ihn erwählt, und es dadurch verdient, daß er alsdann uns erwählt hat. Aber er, der die Wahrheit ist, spricht anders. „Ihr habt," spricht er, „mich nicht erwählt." Wenn ihr also nicht erwählt habt, so habt ihr ohne Zweifel nicht geliebt. „Sondern ich," spricht er, „habe euch erwählt." Haben sie ihn denn auch nicht nachher erwählt und ihn allen Gütern der Welt vorgezogen? Aber weil sie erwählt waren, so haben sie erwählt, nicht jedoch, weil sie erwählt hatten, sind sie erwählt worden. Von dem Verdienste menschlichen Erwählens kann nur in so fern die Rede sein, als die göttliche Gnadenwahl vorangegangen ist." „Und die Pelagianer sagen in ihrer Finsterniß: die Liebe haben wir aus uns selber. Wenn sie die wahre Liebe, nämlich die christliche Liebe hätten, so würden sie auch wissen, woher sie die Liebe hätten; wie es der Apostel wußte, welcher sagt: „wir haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist." Und die Pelagianer sagen, daß sie sogar Gott selbst nicht aus Gott, sondern aus sich selbst haben, und während sie zugestehen, daß Gott uns die Erkenntniß gegeben habe, behaupten sie, daß wir die Liebe aus uns selber haben. Sie hören nicht den Apostel, der zu uns spricht: „das Wissen blähet auf, aber die Liebe bessert." Was ist thörichter, sinnloser, und von der Heiligkeit der Liebe entfernter, als die Behauptung, daß die Erkenntniß, welche ohne die Liebe aufblähet, aus Gott sei, und die Liebe, welche bewirkt, daß die Erkenntniß uns nicht aufblasen kann, aus uns sei?" Jede gute Willensbestimmung hatte Augustinus durch diese Entwickelung auf die Gnade zurückgeführt. In Betreff des Glaubens bezieht er sich auf den paulinischen Ausspruch: „in Christo Jesu gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe thätig ist;" und fügt hinzu: „das ist der Glaube, der die Gläubigen Gottes von den Teufeln unterscheidet, denn „auch die Teufel,"

sagt Jacobus, „glauben es und zittern," aber sie sind nicht thätig zum Guten. Sie haben also nicht den Glauben, aus welchem der Gerechte lebt, das heißt, nicht den durch die Liebe thätigen Glauben, gemäß welchem ihnen Gott nach ihren Werken das ewige Leben giebt." Dann wieder den Gedanken aufnehmend, daß sich das Gott wohlgefällige Leben, wie es aus der Gnade seinen Ursprung genommen habe, auch unter der steten Mitwirkung der Gnade entwickele und vollende, sagt Augustinus weiter: „aber auch unsere guten Werke sind von Gott, von welchem wir den Glauben und die Liebe haben; deshalb hat der Lehrer der Heiden auch selbst das ewige Leben als Gnade bezeichnet."

Mit diesen Anschauungen und Entwickelungen verbindet Augustinus Blicke auf das Walten der göttlichen Gerechtigkeit gegen die Gefäße des Zorns." In ihnen wirkt die Gnade nicht den Liebesodem zum ewigen Leben. Das Gesetz ist bei ihnen die Kraft der Sünde, weil sie den Geist der Gnade, aus welchem die Erfüllung des Gesetzes hervorgeht, nicht empfangen. Zur Strafe ihrer Sünden kommen sie aus Sünden in Sünden, insonders auch in Verblendung und Verhärtung. Der Allmächtige widersteht ihren Unternehmungen, schlägt sie innerlich durch seine Gerechtigkeit, und stößt sie durch seine äußerlichen Schickungen zu Boden. Aber getroffen von den Strafgerichten Gottes, müssen sie dennoch seinen Absichten dienen. „So gebrauchte Gott des Judas, der Christum verrieth; so gebrauchte er der Juden, die Christum kreuzigten; so gebraucht er sogar des Teufels, um den Glauben und die Frömmigkeit der Guten zu üben und zu bewähren." Alles dieses durch Stellen der heiligen Schrift begründend, sagt Augustinus dann weiter: „durch solche Zeugnisse des göttlichen Wortes wird, wie mir scheint, genugsam dargethan, daß Gott in den Herzen der Menschen wirkt, ihre Willen zu neigen wohin er will, entweder zum Guten — nach seiner Barmherzigkeit, oder zum Bösen — nach ihrem Verdienst, theils nach seinem offenbaren, theils nach seinem verborgenen, stets aber nach seinem gerechten Gerichte." „Seid aber gewiß," — so beschließt Augustinus diese Schrift, — „daß eure Arbeit nicht vergeblich

sein wird, wenn ihr in dem guten Vorsatze fortschreitet und bis ans Ende beharrt. Denn Gott, der jetzt denen, welche er frei macht, nicht vergilt nach ihren Werken, wird dann einem jeden vergelten nach seinen Werken. Gott giebt Böses für Böses, weil er gerecht ist, und Gutes für Böses, weil er gut ist, und Gutes für Gutes, weil er gut und gerecht ist. Er wird also Böses um Böses geben, Strafe um Ungerechtigkeit; und er wird Gutes um Böses geben, Gnade um Ungerechtigkeit; und er wird Gutes um Gutes geben, Gnade um Gnade."

Wenn jetzt die Frage aufgeworfen wird, ob durch diese Entwickelung die Streitfrage in dem Kloster zu Adrumet hinlänglich geschlichtet war, so muß verneinend geantwortet werden. Jene Streitfrage hatte ihre innerlichste Bedeutung in der Ansicht, daß der menschliche Wille eine Selbstbestimmbarkeit zum Guten, die nicht völliges Product der Gnade sei, nicht besitze, und daß es mithin auf das menschliche Thun, als solches, zur Erlangung der Seligkeit nicht ankomme. Nun hatte Augustinus von dem Willen, auf welchen und durch welchen die Gnade wirke, zwar Vieles gesagt, aber doch durchaus die Selbstbestimmung des Willens aus der Gnade abgeleitet, und die Prädestinationslehre, ohne sie mit Schroffheit auszusprechen, doch ausdrücklich bezeichnet und, wie er auch sonst häufig zu thun pflegte, durch seinen von den neugebornen Kindern hergenommenen Inductionsbeweis zu bestätigen gesucht. Dessen ungeachtet wäre, laut Valentins Antwort, durch die Augustin'sche Schrift das Zerwürfniß beseitigt worden. Der Abt schrieb mit dem ganzen Schwulst klösterlicher Devotion zurück (¹). „Deine ehrwürdigen Schreiben," begann er, „und das Buch deiner Heiligkeit haben wir mit solchem bebenden Herzen aufgenommen, daß, gleichwie der selige Elias am Eingange der Höhle, als die Herrlichkeit des Herrn vorüberging, sein Angesicht verhüllte, also auch wir unsre Augen bedeckten. Bei dem Buche deiner Herrlichkeit wurden wir von solcher Freude erfüllt, daß ähnlich wie die Apostel nach

(¹) ep. 216.

der Auferstehung den mit ihnen am Mahl sitzenden Herrn nicht zu fragen wagten, wer er sei, — denn sie wußten, daß es Jesus ist, — ebenfalls auch wir in Betreff jenes Buches weder fragen wollten noch zu fragen wagten, ob es von deiner Heiligkeit sei; denn die daselbst uns ans Herz gelegte Gnade der Gläubigen bezeugt uns mit den lebendigsten Aussprüchen, daß es von dir sei." Florus, dessen Reise nach Hippo Augustinus gewünscht hatte, war nebst noch einigen Anderen aus dem Kloster der Ueberbringer des Briefes. Die mündlichen Mittheilungen, die Augustinus von diesen Mönchen erhielt, gaben ihm Veranlassung, seinem Buche „von der Gnade und dem freien Willen" noch eine ergänzende Schrift hinzuzufügen, sein Buch „von der Ermahnung und der Gnade (1)." Es war nämlich geäußert worden, daß die Ermahnung als etwas Ueberflüssiges erscheine. Denn sie wende sich an den menschlichen Willen, als ob diesem eine Selbstbestimmbarkeit zum Guten innewohne; während doch die menschliche Willensbestimmung zum Guten durchaus von der Gnadenmittheilung abhänge. Es war ferner geäußert, daß die Ermahnung, wenn sie erfolglos sei, auf den Mangel der Gnadenmittheilung hinweise; und dann müsse auch geurtheilt werden, daß nur noch von der Fürbitte etwas zu hoffen sei. Denen aber, welche der Ermahnung nicht Folge geleistet hätten, könne man dies nicht zur Last legen, denn in Ermangelung der Gnade hätten sie ja eben nicht anders gekonnt. Dies finde auch Anwendung auf diejenigen, welche eine Zeitlang auf dem rechten Wege gewandelt, darnach aber denselben verlassen hätten. Auch ihnen sei das Beharren im Guten unmöglich gewesen. Denn nur durch Gottes Gnade sei das Beharren im Guten möglich, so gewiß der Apostel sage: „was hast du, das du nicht empfangen hast?" Daß sie also vom Guten zum Bösen sich hingewandt hätten, gereiche zum Zeugniß, daß ihnen die Gabe, in der Gnade zu beharren, nicht verliehen worden sei.

Augustinus, die Prämisse anerkennend, daß der menschliche Wille nichts Gutes ohne die göttliche Gnade und alles Gute

(1) De correptione et gratia. Opp. tom. X.

nur durch die göttliche Gnade vermöge, bestreitet und widerlegt die aus dieser Prämisse abgeleiteten Consequenzen, daß nämlich der zum Guten oder zum Beharren im Guten vergeblich ermahnte Mensch hinsichtlich seines Ungehorsams gegen die Ermahnung ohne Schuld sei, und daß die Ermahnung überhaupt, oder wenigstens doch die Fortsetzung der Ermahnung, als etwas Ueberflüssiges, welches besser mit der Fürbitte vertauscht werde, sich darstelle. Die Zurückweisung der ersteren Consequenz ergab sich aus der Anschauung, daß der durch eigene Schuld zum Guten unfähig gewordene menschliche Wille für jedes Widerstreben gegen den Willen Gottes zurechnungsfähig bleibe, und durch jedes Widerstreben gegen den Willen Gottes schuldvoller werde. Auf die letztere Consequenz konnte erwidert werden, daß aus demselben Grunde, aus welchem die Ermahnung für überflüssig erklärt werde, ebenfalls die Fürbitte für überflüssig erklärt werden möchte. Nicht zu bezweifeln sei, daß Gott auch ohne die Vermittelung menschlicher Fürbitte nnd menschlicher Ermahnung dann und wann die Heilsgnade mittheile, wie denn, was die Ermahnung anbetreffe, der Apostel Paulus ausdrücklich sage, daß er nicht vermittelst menschlicher Zurechtweisung zum Glauben an das Evangelium gelangt sei; aber doch in der Regel vereinige sich mit solcher menschlichen Vermittelung die innerliche Heilswirkung, ohne welche freilich die menschliche Vermittelung fruchtlos bleibe. „Möge also der verdammliche Sünder ermahnt und gestraft werden, auf daß dadurch bei ihm die Traurigkeit erwache und das Verlangen nach der Wiedergeburt erweckt werde, wenn er anders ein Sohn der Verheißung ist, und Gott bei ihm, während äußerlich das strafende Wort ertönt, durch innerliche und geheimnißvolle Eingebung das Wollen wirkt. Wenn er jedoch als ein bereits Wiedergeborner und Gerechtfertigter dennoch wieder aus eignem Willen in ein böses Leben zurückfällt, so kann er gewiß nicht sagen, daß er die Gnade nicht empfangen habe; denn mit seinem zum Bösen sich hinwendenden Willen ist er von der dargereichten Gnade abgefallen. Und dennoch, wenn er bei der Zurechtweisung heilsam aufseufzt und zu den

früheren guten Werken, oder zu noch besseren Werken zurückkehrt, wird an ihm das Fruchtbringende der Ermahnung offenbar, die gleichwohl, wenn sie fruchtbringend ist, dieses nur durch Gott ist." „Das Beharren im Guten bis ans Ende ist fürwahr ein großes Geschenk Gottes, von oben herabkommend, wie geschrieben steht: „alle gute und vollkommene Gabe kommt von oben herab, vom Vater des Lichts." Aber nicht deshalb ist die Zurechtweisung bei denen, welche nicht ausgeharrt haben, zu vernachlässigen; „ob Gott ihnen vielleicht Buße gebe, und sie wieder nüchtern werden aus des Teufels Strick." Wenn jedoch die Zurechtweisung ihnen nichts hilft, und sie in ihrem verderbten Leben bis ans Ende verbleiben, so werden sie sich nicht damit entschuldigen können, daß sie die Beharrlichkeit nicht empfangen haben. Denn ein größeres Anrecht, als die Entschuldigung: „wir haben die Beharrlichkeit im Heil nicht empfangen," scheint die Enschuldigung zu haben: „wir haben das Wort des Heils nicht gehört." Denn wohl kann geantwortet werden: Mensch, wenn du gewollt hättest, so würdest du bei dem, was du gehört und angenommen hattest, beharrt haben; niemals aber kann geantwortet werden: wenn du gewollt hättest, so würdest du das, was du nicht gehört hast, geglaubt haben."

So theilte sich denn wieder vor Augustins Anschauung die ganze Menschheit in die beiden großen Theile der „Kinder der Verheißung" und der „Kinder des Verderbens." Auf die Ersteren das apostolische Wort anwendend, daß Gott ihnen, die nach dem Vorsatz berufen seien, Alles zum Besten gereichen lasse, sagt er: „so sehr gereicht ihnen alles zum Besten, daß Gott ihnen sogar ihre Abirrungen und Fehltritte zum Besten dienen läßt, indem sie nämlich demüthiger und einsichtiger wieder auf den rechten Weg zurückkehren. So lernen sie denn, daß sie auf diesem Wege sich mit Zittern freuen, und nicht die anmaßliche Zuversicht haben sollen, daß sie aus eigner Kraft zu beharren vermögen. Man sage daher nicht, daß der Abirrende nicht ermahnt werden müsse. Denn wenn er nach dem Vorsatz berufen ist, wird Gott ihm ohne Zweifel dieses, daß er

angemahnt wird, zum Besten gereichen lassen. Ob er aber also berufen sei, weiß der Ermahnende nicht. Möge denn in Liebe geschehen, was geschehen soll. Die Ermahnung soll geschehen, die Gott dann entweder mit Barmherzigkeit, oder mit Gericht begleiten wird. Mit Barmherzigkeit, wenn der, welcher ermahnt wird, durch den Reichthum der Gnade aus der Masse des Verderbens ausgesondert ist, und nicht unter den Gefäßen des Zorns, die zur Verdammniß zugerichtet sind sich befindet, sondern unter den Gefäßen der Barmherzigkeit, die Gott bereitet hat zur Herrlichkeit; mit Gericht dagegen, wenn er in jenen verdammt und in diesen nicht prädestinirt ist." „Weil Gott denn uns, die wir nicht wissen, wer selig sein wird, es gebietet, daß wir allen, denen wir den Frieden verkündigen, die Seligkeit wünschen sollen, und solche Liebe in unsre Herzen durch den heiligen Geist ausgegossen hat, so kann die Aeußerung der heiligen Schrift, daß Gott die Seligkeit aller Menschen will, auch dahin gedeutet werden, daß er solchen Willen in uns wirket. Mögen wir deshalb bei denen, die wir ermahnen, an niemandes Heil verzweifeln. Ist der Ermahnte ein Sohn des Friedens, so wird unser Friede auf ihm ruhen; ist er kein Sohn des Friedens, so wird unser Friede zu uns zurückkehren. Wahr ist es, daß keiner umkommt, als wer ein Sohn des Verderbens ist; aber Gott spricht durch den Propheten Ezechiel: „es wird zwar jener in seiner Sünde sterben, aber sein Blut will ich von der Hand des Wächters fordern."

Wer nun aber auch in die Prädestinationslehre sich hineinzudenken versucht hatte, dem mußte doch dieselbe noch von besonderer Schwierigkeit in Hinsicht auf das Geschenk der Beharrlichkeit erscheinen. Aus dem Gesichtspunkte der mit der göttlichen Barmherzigkeit stets in Vereinigung bleibenden Gerechtigkeit mochte einleuchten, weshalb Gott nur einem Theil der Menschheit die innerlich wirksame Erlösungsgnade gewähre, — wobei denn die Vollziehung des göttlichen Rathschlusses in der Darreichung oder Versagung der Gnade ein von dem menschlichen Forschen nicht zu ergründendes, und heilsamer Weise sogar nicht einmal zu berührendes Geheimniß bleibe; aber unfaßbar mochte

es erscheinen, daß Gott auch sogar noch unter denen, welchen er bereits die innerlich wirksame Gnade verliehen habe, eine Auswahl treffe, anstatt bei ihnen allen die Gnade zur Vollendung gelangen zu lassen. Augustinus läßt dies nicht unerwähnt. „Wunderbar," sagt er, „sehr wunderbar ist es, daß Gott einem Theil seiner Kinder, die er in Christo wiedergeboren hat, zwar den Glauben, die Hoffnung und die Liebe verleiht, ihnen aber nicht die Beharrlichkeit verleiht, während er doch vielen von ihm fremd gewordenen Kindern so große Sünden erläßt, und sie durch Mittheilung seiner Gnade zu seinen Kindern macht. Wer sollte hierüber sich nicht wundern und auf das äußerste staunen?" Augustinus wollte also nicht erklären. Bei der Lehre von der Gnadenwahl wollte er überhaupt nichts erklären, außer in so weit ihm das göttliche Wort Anhaltspunkte darbot. Das ohnehin schon unergründliche Mysterium wurde ihm hinsichtlich des Geschenks der Beharrlichkeit noch unergründlicher. Aber denen, welche seine Lehre von der Gnade und der Prädestination wegen dieses neuen unbegreiflichen Gesichtspunktes als widersinnig betrachten möchten, wollte er zeigen, daß sie auch auf ihrem Standpunkt darauf verzichten müßten, die Wege Gottes zu begreifen. „Mögen wir uns," sagt er, „nicht wundern, daß wir seine unerforschlichen Wege nicht erforschen können. Denn um von unzähligen anderen Dingen zu schweigen, welche von Gott dem Herrn Einigen verliehen und Anderen nicht verliehen werden, und zwar wenn sie von Gott, bei welchem doch kein Ansehen gilt, verliehen werden, ohne Verdienst des menschlichen Willens verliehen werden, — als da sind Schnelligkeit, Kraft, Gesundheit, Schönheit, hervorragende Geistesfähigkeiten, oder die äußeren Güter des Reichthums, des Adels, der Ehre und andere derartige Dinge, deren Besitz doch nur nach dem Willen Gottes vorhanden sein kann; um ferner auch nicht davon zu reden, warum das Taufsacrament, ohne welches doch niemand ins Reich eingehet, dem einen Kinde verliehen und dem andern Kinde versagt wird; — um also von allem diesen nichts weiter zu sagen, so mögen doch nur jene selbst, um welche es sich handelt,

ins Auge gefaßt werden. Denn wir reden von jenen, die nicht das Beharren im Guten haben, sondern sterben, nachdem sie, weil der gute Wille bei ihnen hinschwand, vom Guten zum Bösen sich hingewandt haben. Mögen unsre Gegner antworten wenn sie können, warum Gott jene nicht damals, als sie noch gläubig und fromm lebten, den Anfechtungen dieses Lebens entrissen hat, „damit nicht die Bosheit ihren Verstand verkehre, noch falsche Lehre ihren Geist betrüge?“ Hatte Gott nicht Macht dazu? oder war ihm das ihnen bevorstehende Böse unbewußt? Sowohl das Eine als das Andere könnte nur in völligster Verkehrtheit und Gedankenlosigkeit gesagt werden. Warum hat er es denn nicht gethan? Mögen sie antworten, die über uns spotten, wenn wir in solchen Dingen ausrufen: „wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!“ Wie sie also bekennen müssen, daß es Gottes Gabe sei, wenn ein Mensch dieses Leben endigt, bevor er aus dem Guten zum Bösen verkehrt wird, und sie nicht wissen, warum diese Gabe Einigen verliehen und Anderen nicht verliehen wird, so mögen sie auch gemäß der Schrift das Gottesgeschenk der Beharrung im Guten mit uns bekennen, und ohne Murren gegen Gott eingestehen, daß sie eben so wenig wie wir es wissen, warum dasselbe Einigen gegeben und Anderen nicht gegeben werde.“

Aber auch noch eine zweite Frage von größter Bedeutung trat hier so nahe, daß Augustinus sie nicht übergehen konnte, die Frage, was denn von dem Sündenfall des ersten Menschen zu halten sei? Die Frage faßte zweierlei in sich: das Problem, wie überhaupt die Natur des ersten Menschen, da sie das Geschenk der Beharrlichkeit im Guten nicht gehabt habe, als eine reine und gute Natur gedacht werden könne; und das zweite Problem, warum Gott dem ersten Menschen das Geschenk der Beharrlichkeit nicht mitgetheilt habe. Denn, was dieses letztere Problem betrifft, so war das göttliche Walten, so unbegreiflich es auch im Einzelnen in Hinsicht auf die Mittheilung oder Versagung der Beharrlichkeit erschien, doch im Allgemeinen von Augustinus stets zurückgeführt auf den mit der göttlichen Barm=

herzigkeit vereinigten Rathschluß der Heiligkeit Gottes, daß nur auf einen Theil aus dem Gesammtverderben des menschlichen Geschlechts die Erlösungsgnade sich erstrecken solle. Aber auf den ersten Menschen konnte diese Auffassung nicht angewandt werden. „Denn vor dem Sündenfall gab es noch nicht in der Menschheit jene Masse des Verderbens, aus welcher die Erbsünde entspringt.“

Das erstere Problem meinte Augustinus leicht auflösen zu können. Wenn der erste Mensch die Beharrlichkeit gehabt hätte, so würde er in dem Guten, welches ihm anerschaffen war, verblieben sein. Demnach ward die Sündenfreiheit der menschlichen Natur vorausgesetzt. Die Sündenfreiheit hörte auf mit dem Sündenfall, mit welchem die Schuld des Menschen identisch ist. „Denn, indem über den ersten Menschen gesagt wird, daß er nicht in der Sündenfreiheit beharrt sei, wird eben auch unzweifelhaft bezeugt, daß er in Sündenfreiheit war, und es trifft ihn die Schuld, daß er in diesem Gute nicht beharrt ist.“ Schwieriger war nach Augustins Ansicht das zweite Problem. Er geht bei der Erörterung von dem Gedanken aus, daß gemäß dem universellen Willen Gottes und der Universalität der göttlichen Offenbarung die Stufe des Lebens nicht mangeln solle, auf welcher durch creatürliche Schuld Böses aus Gutem hervorgehe, auf daß daran dann auch die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sich anschließe. Vielmehr eine Welt mit Uebel, aber mit barmherziger und gerechter Ordnung des Uebels, als eine Welt ohne Uebel, lag in dem göttlichen Weltplan. „Gott wußte,“ sagt Augustinus, „daß es mehr zu seiner allmächtigen Güte gereiche, aus dem Uebel Gutes zu wirken, als dem Uebel keine Stelle zu geben.“ Daher bei den Engeln und Menschen die Lebensstufe des Nichtsündigen Könnens, wohl zu unterscheiden von dem Sündigen Nichtkönnen. Daher in dem Urzustande des ersten Menschen, — was Augustinus aber auch nur für den Urzustand zulassen wollte, — die Willensfreiheit sowohl zum Guten als auch zum Bösen, und damit in Verbindung stehend, bei der rechten Anwendung der Willensfrei-

heit das Verdienst, welches freilich auch nur vermöge eines von Gott verliehenen Geschenkes der Beharrlichkeit erreicht werden konnte, jedoch einer solchen Beharrlichkeit, bei welcher mittelst der freien Willensbestimmbarkeit des Urzustandes das Beharren im Guten möglich war. Eines solchen Geschenkes entbehrte denn auch der Urzustand nicht; nämlich in Beziehung auf das Können des Wollens, nicht in Beziehung auf das Wollen des Könnens; in welcher letzteren Beziehung sich bei der Gnadenwahl das Gnadengeschenk der Beharrlichkeit erweist. Der rechten Anwendung des Nichtsündigen Könnens folgte der Lohn des Sündigen Nichtkönnens, der Lohn, in welchem die treugebliebenen Engel des Himmels selig sind in Ewigkeit. Dieses Lohns ging der erste Mensch verlustig, und zwar durch eben das, wodurch er sich den Lohn zu erwerben vermocht hätte, durch seine Willensfreiheit. Aber die göttliche Gnade erbarmte sich seiner. Der Standpunkt des Nichtsündigen Könnens war für die Menschen vorüber. Die Gnade erstreckt sich bei ihnen nicht auf das Können des Wollens, sondern auf das Wollen des Könnens. „Denn so sehr wird durch den heiligen Geist der Wille in ihnen entzündet, daß sie deshalb können weil sie wollen, und deshalb wollen, weil Gott das Wollen in ihnen wirket." Jedes Verdienst ist ausgeschlossen. Wer sich rühmt, hat sich nur Gottes zu rühmen, da auch das Gnadengeschenk des Beharrens auf das Wollen des Könnens sich erstreckt. „Denn dem starken Menschen ward es überlassen, zu thun, was er wolle; den schwachen Menschen verlieh Gott es vermöge seiner Gnade, das Gute immer zu wollen und es nimmer verlassen zu wollen." Den sündlosen Menschen erwartete, wenn er in der Sündlosigkeit beharren wollte, der Lohn des Sündigen Nichtkönnens, dem von der Sünde erlösten Menschen wird das Sündigen Nichtkönnen verliehen durch Gnade; ähnlich dem Vorbild des Erlösers, dessen menschliche Natur in der Einheit mit dem eingeboren Sohn Gottes nicht das nicht sündigen Können, sondern das sündigen nicht Können zu eigen hatte. „Dies sage ich," setzte Augustinus hinzu, „von denen, die zum Reiche Gottes prädestinirt sind und deren Zahl

so bestimmt ist, daß derselben niemand hinzugefügt noch abgenommen wird. Diese durch Gottes Gnade zum Reiche Gottes prädestinirte Zahl der Heiligen wird zu ihrem Ziel vermittelst des Gnadengeschenks der Beharrlichkeit bis ans Ende unversehrt hingeführt, und dort in der Seligkeit ohne Ende unverletzlich bewahrt werden, indem die Barmherzigkeit des Erlösers mit ihnen ist, sowohl wenn sie bekehrt werden, als auch wenn sie kämpfen, und als auch wenn sie gekrönt werden."

Wenn aber auch diese Schrift den Mönchen zu Adrumet Genüge leistete, so war dies nicht der Fall bei theologischen Männern von größerer Bedeutung, welche diesen Lehrstreitigkeiten mit ernstem Interesse gefolgt waren. Sie gehörten dem südlichen Frankreich an. Der Hauptpunkt ihrer Verbreitungssphäre war Marseille, wo schon seit einer längeren Reihe von Jahren der damals bedeutendste Kirchenlehrer des südlichen Frankreich, Johannes Cassianus, wirksam gewesen war. Cassian, ein etwa gleichaltriger Zeitgenosse Augustins, war vermuthlich aus Thracien gebürtig, und hatte sich schon in jugendlichen Jahren unter den Mönchen Palästinas dem Mönchsthum gewidmet. Er machte dann weite Reisen, um viele Eindrücke des Kloster- und Anachoretenlebens zu gewinnen und sich in der Mönchsascetik zu vervollkommnen. Von seinem Freunde Germanus begleitet, durchwanderte er die klassischen Stätten des Mönchsthums in den Einöden Egyptens. Die beiden Pilger saßen dort lernbegierig zu den Füßen der gefeierten Mönchsgreise, um die aus Lebenserfahrungen geschöpfte Weisheit des Gottesreiches zu vernehmen, und betheiligten sich an den Uebungen, deren Musterbilder sie dort erblickten. So groß war der Eindruck, den sie dort von den Klöstern und den Eremiten der Wüste empfingen, daß, als sie nach sieben Jahren, um der Pflicht des Gehorsams zu genügen, zu ihrem Kloster in Palästina zurückgekehrt waren, sie doch bald wieder mit Bewilligung ihres Abtes den Pilgerstab ergriffen und zu den ihnen liebgewordenen Stätten, wo sie eine geistige Heimath gefunden hatten, sich zurückbegaben. Zu Anfange des fünften Jahrhunderts finden wir den Cassian in Con-

stantinopel, vielleicht in Folge der damals in Egypten ausgebrochenen und mit der Geschichte des Chrysostomus in Verbindung stehenden Mönchsstreitigkeiten, deren Darstellung nicht hierher gehört. Er hatte von Chrysostomus die Diakonatsweihe empfangen, hielt auch unter den Verfolgungen des großen Kirchenlehrers treu zu ihm, und bewahrte demselben stets eine dankbare Verehrung. Doch war für ihn der Sturz des Chrysostomus die Ursache, Constantinopel zu verlassen. Er begab sich nach dem von Alters her berühmten Cultursitz Marseille, wo morgenländische und abendländische Bildung einen ihrer bedeutendsten Vereinigungspunkte gefunden hatte. Hier wurde ihm die Presbyterwürde zu Theil. Er wirkte als theologischer Lehrer und eifriger Beförderer des Mönchsthums, bis er ums Jahr 440 im höchsten Greisenalter starb. Zwei Klöster, ein Mönchskloster und ein Nonnenkloster, wurden in Marseille von ihm gegründet und blühten unter seiner Leitung. Die Erinnerungen an sein Mönchsleben im Orient, besonders in Egypten, blieben ihm stets lebendig und er suchte, allerdings mit Berücksichtigung des klimatischen Unterschiedes, dasjenige, was ihm dort vorbildlich erschienen war, auf das Abendland zu verpflanzen. Er stand im hohen Ansehen. Seine Schrift über die Einrichtung der Klöster und seine Didaktik der Väter wurde viel gelesen. Es zählten diese Werke auch in spätern Zeiten zu den vorzüglichsten Erbauungsbüchern der Klöster, und der große Scholastiker Thomas von Aquino, welchem die Didaktik der Väter eine Lieblingslektüre war, pflegte sich, um nach seinen mächtigen spekulativen Arbeiten sich zu erholen und sich zu neuer Spannkraft des Geistes zu stärken, an diesen Lehrvorträgen zu erfrischen, deren Lehrnorm Intuition und Erfahrung, deren Hörsaal die Eremitenzelle und deren Umgebung die Wüste war.

Daß ungeachtet dieser bedeutenden Stellung, die Cassian unter den Kirchenlehrern einnimmt, seine Rechtgläubigkeit nicht ohne Bemängelung und Anschuldigung geblieben ist, beruht auf seinem Verhältniß zu der Lehre Augustins von der Gnade. Cassian hatte sich, wie aus seinen Schriften erhellt, mit den

Streitfragen, zu denen das Hervortreten des Pelagianismus Veranlassung gab, ernstlich beschäftigt. Von dem Pelagianismus fühlte er sich abgestoßen. Den Satz, daß der Lohn des ewigen Lebens nicht nach Verdienst gegeben werde, unterschrieb er von Herzen. Denn der mit Sünde behaftete menschliche Wille sei viel zu schwach, als daß er ohne die fortdauernde und ihn nicht allein äußerlich, sondern auch innerlich kräftigende göttliche Gnade das Ziel erreichen könne; und wenn auch von Willensverdienst gesprochen werden könne, so gehe doch der Lohn, mit welchem die göttliche Liebe lohne, überschwenglich über das Verdienst hinaus. Aber auch gegen Augustin fühlte Cassian sich im Gegensatz. Das Festhalten an der Lehre von der Willensfreiheit schien ihm doch eben so erforderlich, als das Festhalten an der Lehre von der Gnade, und bei der Augustin'schen Lehre von der Gnade verschwand ihm die Willensfreiheit. Wenn er betonte, daß dialektische Begabung nicht ausreiche, um das Verhältniß zwischen Gnade und Willensfreiheit genügend zu bezeichnen, sondern daß nur von solchen, die durch fortdauernde Heiligung des Lebens zur Reinheit des Herzens gelangt seien, das Richtige über jenes schwer erfaßbare Verhältniß ausgesprochen werden könne, so scheint er dies nicht ohne Abneigung gegen die Augustin'sche Dialektik zu sagen (1). Indem er nun sich einerseits von dem Pelagianismus fern halten und andrerseits die äußersten Consequenzen Augustins vermeiden wollte, gerieth er, der überhaupt kein durch-

(1) Cassian nannte zwar bei seiner Polemik gegen die Prädestinationslehre den Namen Augustins nicht, indessen ist es doch unverkennbar, daß ihm Augustin bei dieser Polemik vorschwebte. Daß er in anderen Beziehungen, und besonders auch hinsichtlich des Kampfes gegen die Pelagianer, die theologischen Verdienste Augustins anerkannte, ist nicht zweifelhaft. In dem Werke Cassians de incarnatione Christi contra Nestorium wird Augustinus als kirchliche Autorität angeführt. Wenn er aber dort als Hipponis Regiensis magnus sacerdos bezeichnet wird, so ist dieses Prädikat wohl nicht mit Neander als ein Ausdruck persönlicher Werthschätzung aufzufassen, sondern als Bezeichnung der amtlichen Stellung Augustins und gleichbedeutend mit pontifex oder episcopus.

dringender systematischer Denker war, in eine Unbestimmtheit und Halbheit, die ihm fast den Namen eines Häretikers eingetragen hätte. So besonders in dem Lehrvortrage „von der göttlichen Beschirmung," den er angeblich aus dem Munde des hundertjährigen Greises Chäremon in der Thebais vernommen haben wollte. Auf die polemische Richtung, die jetzt in dem südlichen Frankreich gegen Augustinus hervortrat, ist sein Einfluß erkennbar (1).

Die Vertreter dieser Richtung, die in der Kirchengeschichte den Namen des Semipelagianismus erhalten hat, waren einerseits Gegner der Pelagianer und im Ganzen mit den kirchlichen Entscheidungen gegen dieselben einverstanden. Sie hatten in dieser Hinsicht den Lehrentwickelungen Augustins ohne Zweifel viel zu verdanken. Sie bekannten sich zu der Lehre von der Erbsünde, im Sinne nicht nur eines auf der gesammten Menschheit lastenden Verderbens, sondern auch einer auf der gesammten Menschheit lastenden Schuld. Dieses Bekenntniß war eben auch das Bekenntniß zu der Fundamentallehre des Christenthums von der Erlösung, deren principielle und universelle Bedeutung in dem pelagianischen System verleugnet oder doch so sehr abgeschwächt wurde, daß allerdings durch den Pelagianismus an den Fundamenten der Kirche gerüttelt ward. Das Princip des pelagianischen Systems, die Willensfreiheit, erfuhr demnach bei den Semipelagianern eine große Einschränkung, aber zu einer solchen Verwerfung dieses Princips, als von Augustinus an dem Punkte, wo seine Lehre von der Gnade zu der Lehre von der Gnadenwahl überging, geschehen war, vermochten sie sich nicht zu verstehen. Auch bei ihnen rief die Lehre von der Gnadenwahl eine Aufregung hervor; aber während in dem Kloster zu Adrumet aus dieser Lehre der Antinomismus gefolgert wurde, waren sie ihrerseits der Ueberzeugung, daß eine Lehre, aus welcher eine solche

---

(1) Dies ergiebt sich theils aus der Bedeutung, welche Cassian als Kirchenlehrer im südlichen Frankreich hatte, theils auch aus der Polemik Prospers gegen Cassian.

Consequenz abgeleitet werden könnte, eine beklagenswerthe Ueberspannung und Verirrung sei. Sie bedauerten, daß ein so großer Kirchenlehrer wie Augustinus, bei den Verdiensten, die er sich gegen die Pelagianer um die Kirche erworben hatte, in diesen Abweg gerathen sei, und sich dadurch sowohl mit dem christlichen Alterthum, als auch mit seiner eignen früheren Lehre von der Gnade in Widerspruch gesetzt habe. Ihre Mißstimmung wurde gesteigert, als ihnen die Schrift „von der Ermahnung und der Gnade" zu Händen gekommen war. Mit geschärfter Opposition traten sie der in dieser Schrift entwickelten Lehre von der Gnadenwahl entgegen, und mit um so größerem Erfolge, als sie Männer unter sich zählten, die durch ihre hohe kirchliche Stellung, ihre ausgezeichneten Lehrgaben und ihr verehrungswürdiges Leben mit achtunggebietender Autorität auftraten. Einer unter diesen war Hilarius, damals so eben aus dem Kloster Lerins an der provencalischen Küste auf den Bischofsstuhl von Arles berufen. Indessen hatte auch Augustinus in dem südlichen Frankreich seine begeisterten Anhänger, namentlich vielleicht jenen Hilarius, der schon einmal in der Geschichte dieser Streitigkeiten genannt wurde, und den bedeutenderen Prosper von Aquitanien, dessen Schriften seinen Namen der Nachwelt überliefert haben.

Prosper, der seinen Zunamen von der Provinz, aus welcher er gebürtig war, empfangen hat, ward gegen das Ende des vierten Jahrhunderts geboren. Schon als Kind wurde er getauft; aber auf die frühen Eindrücke christlicher Erziehung folgten bei ihm große Irrwege, so daß er, als er endlich zu einem gottgeweihten Leben zurückzukehren sich sehnte, dies nicht ohne ein tiefes Gefühl der Reue thun konnte. In so fern hat sein Leben mit dem Leben Augustins Aehnlichkeit. Auch ist anzunehmen, daß auf die Umwandlung seiner Lebensrichtung Augustins Schriften, vorzüglich die vielgelesenen Confessionen, von Einfluß gewesen sind. Durch innere und äußere Lebenserfahrungen wurde er zur unbedingten Lobpreisung der Gnade Gottes und zur unbedingten Beugung unter die Rathschlüsse Gottes hingeführt. Denn was das Letztere betrifft, so gingen auch über ihn die

Stürme der Völkerwanderung, von denen Aquitanien verheert ward. Unter den ungeheuren Drangsalen der Zeit hörte er die Aeußerungen und Lästerungen des Unglaubens gegen die göttliche Vorsehung, er selbst aber versenkte sich in Betrachtungen über die heiligen Gerichte Gottes, die gleichwohl denen, welchen aus der Masse des Verderbens die Errettung zur Seligkeit beschieden sei, zum Läuterungsfeuer gereichen sollten, und aus diesen Betrachtungen tauchte dann wieder sein Entschluß hervor, nichts mehr von der Welt, sondern alles nur in Gott zu hoffen, und nicht mehr für die Welt, sondern in der Hoffnung der himmlischen Herrlichkeit nur für Gott zu leben. So reifte er heran als ein geistiger Erbe Augustins, der, nachdem der Greis, welcher so lange der Vorkämpfer der Gnade gewesen war, die Augen geschlossen hatte, am meisten das Vermächtniß empfing, den Kampf gegen die Fortwirkungen pelagianisirender Tendenzen fortzusetzen.

Prosper und Hilarius wünschten, daß Augustinus selbst mit seiner mächtigen Stimme den erwähnten Bewegungen im südlichen Frankreich begegnen möge. Sie machten ihm, jeder in einem besondern Schreiben (¹), Mittheilung von den Angriffen, welche seine Prädestinationslehre erfahre, und entwarfen von den Gegnern eine Charakteristik. Aus derselben geht hervor, daß diese sich von den eigentlichen Pelagianern durch Bekenntniß zu der Erbsünde, und von Augustinus durch Behauptung der Willensfreiheit und Widerspruch gegen den Particularismus der Gnade, unter einander aber durch die größere oder geringere Ausdehnung der Willensfreiheit unterschieden. Denn ein Theil von ihnen wollte der gefallenen menschlichen Natur noch bis zu einem gewissen Maaße die Fähigkeit des Emporstrebens zur Gnade zugestehen, während ein anderer Theil jede Wiedererhebung des gefallenen Menschen aus vorangegangenen Gnadenwirkungen ableitete. Alle jedoch waren darin einverstanden, daß es, so wie einerseits ohne die Gnade keine Erreichung des Heils mög-

(¹) op. 225 u 226.

lich sei, andrerseits auch auf die eigne Willensbestimmung des Menschen ankomme. Der göttliche Rathschluß über die Mittheilung des Heils sei ein allgemeiner, und Christus habe für alle Menschen gelitten; aber die Verwirklichung dieses Rathschlusses bedinge sich je nach dem menschlichen Willensacte, durch welchen entweder die dargebotene Gnade im Glauben aufgenommen oder im Unglauben verschmäht werde. Denn ähnlich wie der ursprünglich-reinen Menschennatur die Selbstbewegung des Willens zum Bösen möglich gewesen sei, dürfe auch der gefallenen Menschennatur die Möglichkeit der Selbstbewegung zum Guten nicht abgesprochen werden. Dies sei von Alters her die in dem Worte Gottes gegründete Lehre der Kirche, das hinlängliche und rechte Bollwerk gegen die Pelagianer, und auch von Augustinus in seinen früheren Schriften ausgesprochen. Wenn nun entgegengehalten ward, daß diese Ansicht von der Allgemeinheit des göttlichen Rathschlusses über die Mittheilung des Heils und von der Verwirklichung des Heils thatsächlich widerlegt werde, in so fern einem bedeutenden Theil der Menschen das Heil theils gar nicht dargeboten sei, theils auf solche Weise, daß von einem menschlichen Willensacte keine Rede sein könne, verliehen werde, welches letztere auf die alsbald nach der Taufe sterbenden Kinder sich bezog; so meinten die Gegner der Prädestination durch Hinweisung auf die göttliche Präscienz eine genügende Antwort zu geben (1). Aus diesem Gesichtspunkte wollten sie alle die Räthsel erklären, welche vor einer Betrachtung auftauchten, die in die Wege des Reiches Gottes bei der Berufung oder Nichtberufung der Völker und der Einzelnen einzudringen suchte. Wenn zum Beispiel gefragt ward, warum so vielen Völkern die Heilsberufung vorenthalten sei, so wurde geantwortet, daß dieses deshalb geschehen sei, weil Gott den Unglauben jener Völker vorhergesehen habe. Oder wenn gefragt ward, warum Gott so

---

(1) In den Werken Cassians findet sich dieser Erklärungsversuch nicht ausgesprochen. Eine Andeutung mag vorhanden sein, wenn Cassian auf die immensa praescientia Dei hinweist.

viele Kinder alsbald wieder nach der Taufe aus dem irdischen Leben hinwegnehme, und sie dadurch ohne Rücksicht auf eine ihnen noch nicht mögliche Selbstbewegung des Willens in die unerschütterliche Sicherheit des Heils versetze, so wurde geantwortet, daß dies deshalb geschehe, weil Gott bei ihnen den Glauben vorausgesehen habe. Jene Schriftstelle, auf welche Augustinus verwiesen hatte, um darzuthun, daß Gott oft den Tod so früh sende, um der Verkehrung des menschlichen Herzens zuvorzukommen, ward als unkanonisch verworfen. Die Lehre von der partiellen Gnade und der Prädestination, sagten die Gegner, lähme den Trieb zur Frömmigkeit, lasse die Ermahnung als gleichgültig und unnütz erscheinen, verleite zur Sorglosigkeit im Sündigen, und werfe in die Seele einen schrecklichen Zweifel, wenn der um sein Heil bekümmerte Mensch auf die unerforschliche Gnadenwahl hingewiesen werde, anstatt darauf, daß es nur auf ihn ankomme, das Heil zu ergreifen und in demselben zu leben. Ja so furchtbar sei die Prädestinationslehre, daß es, selbst ihre Richtigkeit vorausgesetzt, dennoch besser gewesen wäre, nie den Schleier hinwegzureißen, von welchem ein so schreckenvolles und unerforschliches Geheimniß verhüllt worden sei.

Augustinus hatte sich so sehr in die Lehre von der Gnadenwahl hineingedacht, es hatte diese Lehre in seinem Geiste so feste Nerven erhalten, war so völlig in seine Anschauungen von dem Walten Gottes und von der Menschen Erlösung und Seligkeit verwebt, daß er durch die Einwürfe, welche ihm Prosper und Hilarius mitgetheilt hatten, nicht wankend gemacht werden konnte. Auch kam ihm in diesen Einwürfen nichts entgegen, was er nicht schon sich selbst gesagt, bei sich selbst erwogen, in seinen Schriften gegen die Pelagianer beleuchtet und nach seiner Ueberzeugung hinreichend widerlegt hatte. Wenn er jetzt noch wieder antworten wollte, so konnte er nur früher Gesagtes wiederholen. Es schmerzte ihn, daß die Prädestinationslehre verkannt werde. Dennoch kostete es ihm Ueberwindung sich auf eine Erwiderung einzulassen, in seinem abgelebten Alter, als vielleicht schon der Morgen seines Todesjahrs angebrochen war, und auf

dem von den größten geistigen Anstrengungen ermatteten Greis die schweren Geschicke Afrikas unter dem Einbruch der Vandalen lasteten. Gleichwohl entschloß er sich zur Antwort. Er war dies dem Prosper und Hilarius schuldig, und wagte auch einer sich ihm darbietenden Aufgabe, die zur Förderung des Reiches Gottes dienen konnte, sich nicht zu entziehen. Die erste der beiden Schriften, mit welchen er die Briefe seiner beiden gallischen Verehrer beantwortete, nämlich die Schrift: „von der Prädestination der Heiligen (1),“ giebt in ihren Anfangsworten einen Ausdruck seiner damaligen Stimmung. „Wir wissen zwar,“ beginnt er, „daß der Apostel in seinem Briefe an die Philipper gesagt hat: „daß ich euch immer einerlei schreibe, verdrießt mich nicht und macht euch desto gewisser,“ aber derselbe Apostel schreibt auch in seinem Briefe an die Galater, da er nach seiner Ueberzeugung ihnen den Dienst seines Wortes genugsam erwiesen hatte: „hinfort mache mir niemand weiter Mühe,“ oder wie in den meisten Handschriften steht: „sei mir niemand mehr beschwerlich.“ Ich aber, obgleich es mir sehr beschwerlich fällt, daß so vielen und klaren Aussprüchen des göttlichen Wortes über die Gnade Gottes nicht nachgegeben wird, liebe dennoch mehr als ich es aussprechen kann euren Eifer und eure Liebe, gemäß welcher ihr, bei eurem Wunsche, dem Irrthum der Andersdenkenden zu begegnen, das Verlangen hegt, daß ich, nachdem ich schon so viele Bücher und Schriften hierüber geschrieben habe, euch aufs neue hiervon schreibe; ja, ich wage nicht zu sagen, daß ich euren Eifer so sehr liebe, als es sich gebührt. Sehet, deshalb antworte ich euch und erörtere, obwohl nicht gegen euch, doch durch euch, was ich bereits hinlänglich erörtert zu haben glaubte.“ Mit Milde urtheilt er dann über die Gegner, von denen die beiden Freunde ihm Kenntniß gegeben hatten. „Dunkel freilich,“ sagt er, „ist ihnen noch die Frage von der Prädestination der Heiligen, aber sie stehen doch auf solchem Standpunkte, daß, wenngleich sie von der Prädestination anders denken, auch dieses Gott ihnen

(1) De praedestinatione sanctorum. Opp. tom. X.

offenbaren wird, so fern sie in demjenigen, wohin sie gelangt sind, nur fortwandeln. Sie glauben mit der Kirche Christi, daß dem menschlichen Geschlechte die Sünde des ersten Menschen angeboren ist, und niemand von diesem Uebel auf andere Weise befreit wird, als durch die Gerechtigkeit des zweiten Menschen. Sie bekennen, daß die Gnade Gottes dem menschlichen Willen zuvorkommt, und räumen ein, daß niemand sich selbst genugsam zum Beginn oder zur Vollbringung irgend eines guten Werkes ist. Sie unterscheiden sich also sehr von dem Irrthum der Pelagianer. Wenn sie daher in demjenigen, was sie erreicht haben, nur fortwandeln, und ihn, von dem die Erkenntniß kommt, nur bittend anrufen, so wird er ihnen auch noch das offenbaren, was sie über die Prädestination noch anders denken. Wir aber wollen ihnen die Gesinnung unsrer Liebe und den Dienst unsers Wortes widmen, in so weit er, den wir darum angerufen haben, es uns verleiht, ihnen das für sie Angemessene und Nützliche auszusprechen. Denn wie können wir wissen, ob nicht hierzu vielleicht unser Gott unsern Dienst, womit wir ihnen in der freien Liebe Christi dienen, gebrauchen will?“

Nach diesen einleitenden Worten sucht Augustinus in der Schrift „von der Prädestination der Heiligen“ zu erweisen, daß es nicht genug sei, der Gnade in allem übrigen zwar das Wort zu reden, aber jenen Willensact der Hingebung an die erlösende Offenbarung Gottes oder den Glauben von ihr auszuschließen und als des Menschen eignes Werk zu betrachten; sondern es müsse ebenfalls jener Willensact, nämlich der Glaube, als Product der Gnade angesehen werden. Denn der Glaube sei doch die eigentliche Grundlage, auf welcher das Heilsgebäude ruhe, und wenn der Mensch behaupte, daß er zwar im Uebrigen von Gott die Gnade, von sich selber aber den Glauben habe, so nehme er übermüthig bei dem Heilswerke die erste Stelle für sich in Anspruch, hebe den Charakter der Gnade auf, und setze an deren Stelle das Verdienst. Nicht werde diese Erwiderung durch die Bemerkung beseitigt, daß auf die Gnade Gottes das Fortwachsen des Glaubens, auf den Menschen aber nur der Ursprung des

Glaubens zurückzuführen sei. „Sehet doch," sagt Augustinus, „ob durch dieses Auskunftsmittel etwas anderes erstrebt wird, als daß die Gnade Gottes doch irgendwie in Folge unsers Verdienstes gegeben werde, und also die Gnade nicht mehr Gnade sei? Denn dem Glaubenden gebührt es, daß dessen Glaube von dem Herrn gemehrt werde und demnach der begonnene Glaube die Vermehrung des Glaubens zum Lohn erhalte. Auch sehe ich dann dafür, warum nicht dem Menschen das Ganze zugetheilt wird, daß nämlich er, der sich das mittheilen konnte, was er nicht hatte, auch das, was er sich mitgetheilt hat, bei sich mehrt, keinen andern Grund, als die zwingende Macht der klaren göttlichen Zeugnisse, die ebenfalls den Glauben, von welchem die Frömmigkeit ihreu Anfang nimmt, als ein Geschenk Gottes bezeichnen; wie wenn es heißt, „daß Gott einem jeglichen das Maaß des Glaubens ausgetheilt habe." Indem der Mensch solchen klaren Zeugnissen sich nicht widersetzen, und gleichwohl sich selber den Glauben zuschreiben will, macht er gleichsam einen Vertrag mit Gott, wonach er den einen Theil des Glaubens für sich in Anspruch nimmt, und für Gott den andern Theil übrig läßt; ja was noch hochmüthiger ist, er nimmt für sich den ersten Theil, und überläßt an Gott den zweiten Theil, und indem er behauptet, daß von ihnen beiden der Glaube kommt, nimmt er für sich die erste Stelle und überläßt an Gott die letzte Stelle. So dachte nicht der selige Cyprian, jener fromme und demüthige Lehrer, welcher darauf hinwies, daß wir nichts von uns selber rühmen sollen, weil alles Unsrige eitel ist. Um dieses darzuthun, nahm er zum Zeugniß das Wort des Apostels: „was hast du, das du nicht empfangen hast? so du es aber empfangen hast, was rühmst du dich denn, als der es nicht empfangen hätte?" Augustinus erkennt es an, daß er auf einem frühern Standpunkte noch nicht zu der jetzt von ihm vertheidigten Ansicht des Glaubens hindurchgedrungen sei; aber besonders der eben erwähnte apostolische Ausspruch habe ihn zu einer richtigern Ansicht geleitet. Denn diese Worte seien auf die eigentlichst christliche Gnade zu beziehen, auf den Zug des Vaters zu dem Sohne,

oder auf die in dem menschlichen Willen wirksame, und dort das äußerlich an die Seelen gelangte Wort von Christo verinnerlichende Gotteskraft. „Jeder," spricht die Wahrheit, „der es höret von dem Vater und lernet es, der kommt zu mir." „Weit entfernt von den Sinnen des Fleisches ist diese Schule, in welcher der Vater gehört wird und lehret, damit das Kommen zu dem Sohne geschehe. Dort ist auch der Sohn, weil der Sohn das Wort Gottes ist, durch welches Gott lehrt, und diese Lehren wenden sich nicht an das Ohr des Fleisches, sondern des Geistes. Auch ist dort der Geist des Vaters und des Sohnes. Denn zugleich lehret auch der Geist, und die Werke der Dreieinigkeit sind unzertrennlich. Der heilige Geist auch ist es, von welchem der Apostel sagt: „da wir denselbigen Geist des Glaubens haben." Aber besonders auf den Vater wird dieses Werk zurückgeführt, weil vom Vater der Eingeborne gezeugt ist und der Geist ausgeht. Weit entfernt, sage ich, ist von den Sinnen des Fleisches diese Schule, in welcher Gott gehört wird und lehrt. Viele sehen wir zum Sohne kommen, weil wir sehen, daß Viele an Christum glauben; aber wo und wie sie dieses vom Vater gehört und gelernt haben, sehen wir nicht. Zu verborgen ist diese Gnade; aber wer mag es bestreiten, daß sie Gnade sei? Diese Gnade, die im Verborgenen den menschlichen Herzen aus dem göttlichen Reichthum mitgetheilt wird, wird von keinem harten Herzen verschmäht. Denn deshalb wird sie mitgetheilt, damit zunächst die Härtigkeit des Herzens hinweggenommen werde. Wenn also der Vater innerlich gehört wird und lehret, damit das Kommen zu dem Sohne geschehe, nimmt er das steinerne Herz hinweg und giebt das fleischerne Herz, wie er durch den Propheten verheißen hat. So bereitet er sich Kinder und Gefäße der Barmherzigkeit, die er zuvor bereitet hat zur Herrlichkeit." Hiernach sagt Augustinus über das Verhältniß von Prädestination und Gnade: „zwischen der Gnade und der Prädestination ist nur der Unterschied, daß die Prädestination die Vorbereitung der Gnade, die Gnade aber die Mittheilung selbst, oder die Erfüllung der Prädestination ist." Die Einwen=

dung, daß die Prädestinationslehre einen furchtbaren Zweifel an der Seligkeit in die Seele werfe, weist Augustinus kurz zurück. Er entgegnet: „da der Apostel sagt: „deshalb aus dem Glauben, auf daß gemäß der Gnade die Verheißung fest sei,“ so wundere ich mich wahrlich, daß die Menschen sich lieber ihrer eignen Schwachheit anvertrauen wollen, als der Festigkeit der Verheißung Gottes. „Aber,“ sprichst du, “der Wille Gottes über mich ist mir ungewiß.“ Wie denn? bist du dir deines eignen Willens über dich gewiß? und fürchtest du dich nicht, wenn du den Ausspruch hörst: „wer sich läßt dünken, daß er stehe, mag wohl zusehen, daß er nicht falle?“ Da also Beides ungewiß ist, warum vertraut denn nicht lieber der Mensch dem Festeren, als dem Schwächeren, seinen Glauben, seine Hoffnung und seine Liebe an?“

Ob es denn aber auch nur möglich sei, die Prädestinationslehre zu vermeiden? Die Entgegnung, daß die Räthsel in dem Entwickelungsgange des Reiches Gottes, in Hinsicht sowohl der neugebornen Kinder als auch des an die einzelnen Völker theils ergehenden theils nicht ergehenden Gnadenrufes, aus der göttlichen Präscienz zu erklären seien, hält Augustinus, und gewiß mit Recht, für ein sehr unbefriedigendes Auskunftsmittel. Er vertheidigt die Kanonicität des Buches, aus welchem er die Schriftstelle, die mit dieser Präscienztheorie unvereinbar erschien, entnommen hatte. Aber wenn auch die Kanonicität jenes Buches in Abrede gestellt werde, bleibe doch die Sache dieselbe. Denn nicht aus dem Gesichtspunkte der göttlichen Präscienz, die sich auf das Zukünftige und nicht auf das Nichtzukünftige beziehe, sondern aus dem Gesichtspunkte der menschlichen Anschauung müsse doch jedenfalls dasselbe gesagt werden, was in jener Schriftstelle ausgesprochen sei, daß nämlich, da das menschliche Leben auf Erden voller Anfechtung sei, die in dem Heilsstande Befindlichen, und als solche früh aus dem irdischen Leben Hinweggenommenen, auch von Gott durch ihren frühen Tod allen Versuchungen des Erdenlebens entrückt seien. Auf die Frage jedoch, weshalb Gott einen Theil der Menschen so früh den irdischen

Uebeln entrücke, und bei einem andern Theil seine Gnade bis ans Ende eines späten Alters fortdauern lasse, und wiederum einen andern Theil erst dann abscheiden lasse, nachdem auf den früheren Gnadenstand ein späterer Abfall gefolgt sei, könne nur mit der Hinweisung auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Gerichte geantwortet werden, nicht aber mit jener Präscienztheorie in Betreff unwirklicher Verdienste und unwirklicher Sünden, die nichts als leere Abstractionen der menschlichen Vorstellung seien, und bei denen man außerdem nicht einsehen könne, warum Gott nur nach der einen Seite hin seine Gerechtigkeit, nicht aber nach der andern Seite hin seine Barmherzigkeit walten lasse. Einer solchen Vorstellung hätten selbst die Pelagianer sich nicht hinzugeben gewagt; denn sonst hätten sie sich nicht mit der bei ihrem System unhaltbaren Lehre von einem Mittelzustande der ungetauften Kinder abzumühen gebraucht. „Der Apostel," sagt Augustinus, „bezeichnet uns eine Grenze, über welche, — damit ich es gelinde ausdrücke, — der Mensch mit seinen vagen Vermuthungen nicht hinwegschreiten soll. Er sagt: „wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein jeglicher empfange, wie er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse." Er setzt aber nicht hinzu: oder wie ein jeglicher gethan haben würde. Wie es nun möglich geworden sei, daß jene Männer, deren Geistesfähigkeit nach den Aeußerungen eurer Briefe nicht gering anzuschlagen ist, dergleichen zu wähnen vermochten, und behaupten konnten, daß nicht gemäß dem, was bei Leibes Leben gethan ist, sondern bei noch längerem Leibes Leben gethan sein würde, das Gericht geschehe, habe ich verwundert und staunend nicht auffinden können, und würde es nicht zu glauben wagen, wenn ich es euch nicht zu glauben wagte." „Die Prädestination kann nicht ohne die Präscienz sein, aber die Präscienz kann ohne die Prädestination sein. Bei der Prädestination wußte Gott das vorher, was er selbst thun wollte; weshalb es auch heißt: „er hat gemacht das Zukünftige." Er hat aber auch die Macht, das vorherzusehn, was er nicht selbst macht, nämlich jegliche Sünde. Denn wenn es auch Sünden als Sündenstrafen giebt, wie denn gesagt ist: „Gott

hat sie dahingegeben in verkehrten Sinn;" so ist doch dann nicht von Gott die Sünde, sondern das Gericht ist von Gott."

Noch ausführlicher, als in der Schrift „von der Gnade und der Ermahnung," zog Augustinus eine Parallele zwischen der Prädestination Christi und der Prädestination der Gläubigen. Er sagt: „das herrlichste Licht der Prädestination und der Gnade ist der Heiland selbst, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus. Durch welche Werke oder vorangegangene Glaubensverdienste hätte seine menschliche Natur es bewirkt, daß sie in die persönliche Einheit mit dem Vater aufgenommen ward? Ist nicht durch die Wirksamkeit des Wortes Gottes, welches den Menschen in sich aufgenommen hat, der Mensch von Anbeginn zum eingebornen Sohn Gottes geworden? Hat nicht das gebenedeite Weib den eingebornen Sohn Gottes empfangen? Ist nicht von dem heiligen Geiste und der Jungfrau Maria der eingeborne Sohn Gottes geboren worden? Stand zu befürchten, daß die menschliche Natur Christi bei zunehmendem Alter durch ihre Willensfreiheit sündigen würde? Oder war deshalb nicht ihre Willensfreiheit um so größer, je weniger sie der Sünde zu dienen fähig war? Mögen wir also an unserm Haupte den Quell der Gnade erblicken, der nach dem Maaße eines jeglichen alle Glieder durchströmt. Durch dieselbe Gnade, durch welche jener von seinem Beginn an Christus geworden ist, wird jeder Mensch vom Beginn seines Glaubens an ein Christ, wiedergeboren aus demselben Geist, aus welchem jener geboren ist. Solches Thun hat Gott zuvor versehen, es zu thun. Das ist die Prädestination der Heiligen, die vor allem an dem Heiligen der Heiligen hervorleuchtet, und die niemand, welcher die Aussprüche des göttlichen Wortes recht versteht, leugnen kann. So wie er allein dazu prädestinirt ist, daß er unser Haupt sei, sind wir viele dazu prädestinirt, daß wir seine Glieder seien. Von menschlichen Verdiensten — in Adam sind sie untergegangen — sei hier keine Rede mehr, und es herrsche die Gnade Gottes, die da herrschet durch unsern Herrn Jesum Christum, den eingebornen Sohn Gottes und alleinigen Herrn. Wer

bei unserem Haupte Verdienste, die seiner einzigen Geburt vorangegangen seien, finden kann, möge auch bei uns Gliedern nach Verdiensten suchen, welche der vielfältigen Wiedergeburt vorangegangen seien. Denn nicht durch Wiedervergeltung, sondern durch Darreichung hat Christus seine Geburt erhalten, daß er von dem heiligen Geiste und der Jungfrau sündlos geboren ist. So ist auch uns, auf daß wir aus dem Wasser und Geist wiedergeboren würden, nicht irgend ein Verdienst wiedervergolten, sondern Gnade zu Theil geworden. Und wenn uns der Glaube zu dem Bad der Wiedergeburt geführt hat, so müssen wir doch nicht meinen, daß wir etwas gegeben hätten, welches uns durch die heilspendende Wiedergeburt wiedervergolten sei. Denn Gott, der uns Christum gemacht hat, als den, an welchen wir glauben sollten, hat es auch gemacht, daß wir an Christum glauben. Gott, der den Menschen Jesus zum Anfänger und Vollender des Glaubens gemacht hat, wirkt auch in den Menschen den Anfang und die Vollendung des Glaubens an Jesum." Nicht aber eine Neuerung in der Kirchenlehre sei die Lehre von der Prädestination und Gnade, sondern in Folge neu aufgeworfener Streitfragen nur eine weitere Entwickelung der bereits in dem kirchlichen Alterthum gehegten Lehranschauung.

Das zweite Buch, welches Augustinus an die beiden gallischen Freunde richtete, das Buch „von dem Geschenk der Beharrlichkeit" [1], sucht zu erweisen, daß nicht nur der subjective Anfang des Heils, nämlich der Glaube, sondern auch das Beharren im Heil bis ans Ende, Gottes Gabe sei. Denn nur dann, wenn ebenso, wie das Erstere, auch das Letztere feststehe, werde mit der hochmüthigen und verderblichen pelagianischen Lehre, — daß die Gnade dem Verdienste folge und also nicht mehr Gnade sei, — entschieden und völlig gebrochen. Augustinus sucht nun darzuthun, daß die Lehre von dem Beharren bis ans Ende sowohl Schriftlehre als auch Kirchenlehre sei. In letzterer Hinsicht beruft er sich auf die beiden am meisten von ihm verehrten abend-

[1] De dono perseverantiae. Opp. tom. X.

ländischen Bischöfe Cyprianus und Ambrosius, und aus der orientalischen Kirche auf Gregor von Nazianz. Besonders aber beruft er sich auf die Gebete der Kirche; im Anschluß an das Gebet des Herrn, welches sich fast gänzlich auf dieses Beharren beziehe. Er sagt: „wird etwa das Beharren nicht als eine Gottesgabe begehrt? Wer dies verneinen will, muß nicht durch meine Erörterungen widerlegt, sondern durch die Gebete der Heiligen niedergebeugt werden. Weshalb aber wird Gott um die Gabe der Beharrlichkeit angerufen, wenn sie nicht von Gott gegeben wird? Oder ist diese Bitte nicht ernstlich gemeint, da man von Gott etwas bittet, wovon man weiß, daß nicht Gott es verleihe, sondern der Mensch es in seiner eignen Macht habe? Wie denn auch eine Danksagung nicht ernstlich ist, die sich auf solches bezieht, was Gott weder gegeben noch gemacht hat. „Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten," sagt der Apostel. O Mensch, Gott ist nicht allein ein Zeuge deiner Worte, sondern auch deiner Gedanken. Wenn du wahrhaftig und treu ihn bittest, daß er aus seiner Fülle dir etwas geben wolle, dann glaube auch, daß du von ihm, den du bittest, das empfängst, was du bittest. In dieser Sache erwarte die Kirche nicht mühsame Entwickelungen, sondern blicke hin auf ihre täglichen Gebete. Sie bittet, daß die Ungläubigen glauben mögen. Gott also ist es, der die Herzen zum Glauben bekehrt. Sie bittet, daß die Gläubigen beharren mögen. Gott also verleiht das Beharren bis ans Ende. Dies wußte Gott vorher, daß er es thun werde; und das ist die Prädestination der Heiligen."

Besonders bemerkenswerth sind in dieser Schrift die Erwiderungen Augustins gegen die Behauptung, daß die Prädestinationslehre selbst dann, wenn sie der Wahrheit entsprechend wäre, zur Verkündigung nicht geeignet sei, weil sie den Ermahnungen die Kraft entziehe, und den Versuchungen zur Sünde und zur Verzweiflung Vorschub thue. Augustinus fragt, ob nicht dasselbe gegen die Lehre von der göttlichen Präscienz gesagt werden könne. Er führt ein Beispiel an. „In unserm Kloster," sagt er, „war ein Mönch, welcher den Brüdern, die ihn wegen

seines Wandels zur Rede stellten, die Antwort gab: „gleichviel wie ich jetzt bin; ich werde dessen ungeachtet dereinst so sein, wie Gott es zuvorgesehen hat, daß ich sein werde.“ Gewiß sagte er etwas Wahres, und schritt durch dasselbe nicht im Guten fort, sondern so sehr im Bösen, daß er sogar die Klostergemeinschaft verließ und ein Hund wurde, der wieder fraß was er gespeiet hatte. Und dennoch ist es ungewiß, wie er dereinst sein werde.“ „Soll denn,“ fährt Augustinus fort, „wegen Seelen solcher Art das Wahre, welches über die Präscienz Gottes zu sagen ist, verneint oder verschwiegen werden? Dann nämlich, wenn durch das Verschweigen andere Irrthümer befördert werden? So giebt es auch welche, die deshalb nicht beten, oder ohne Inbrunst beten, weil sie von dem Herrn gelernt haben, daß Gott, schon bevor wir beten, weiß, was uns Noth ist. Soll denn wegen solcher Menschen die Wahrheit jenes evangelischen Ausspruchs verleugnet, oder derselbe aus dem Evangelio getilgt werden? Ferner, während feststeht, daß Gott Einiges auch denen giebt, welche nicht beten, als da ist der Anfang des Glaubens, und dagegen Anderes nur denen, welche beten, zuvorbereitet hat, als da ist das Beharren bis ans Ende; — wird gewiß, wer das Beharren aus sich selbst zu haben meint, nicht um dasselbe beten. Mögen wir also zusehen, daß nicht, indem wir fürchten, daß der Ermahnung die Kraft entzogen werde, das Gebet erlösche und der Hochmuth aufflamme. Daher möge das Wahre auch ausgesprochen werden, und besonders dann ausgesprochen werden, wenn eine nöthigende Veranlassung vorliegt, und mögen dann diejenigen es fassen, die dazu im Stande sind; damit nicht, wenn es um derer willen, die es nicht fassen können, verschwiegen wird, diejenigen, die es fassen können, nicht allein der Wahrheit beraubt, sondern auch von der Lüge, zu deren Abwehr die Wahrheit gereicht, gefangen genommen werden. Augustinus räumt ein, daß es nicht selten wohlgethan sei, Wahrheiten zu verschweigen. Habe doch der Herr zu den Jüngern gesprochen, daß er ihnen noch viel zu sagen habe, was sie aber zur Zeit noch nicht tragen könnten; und der Apostel Paulus habe den Corin-

thern die Milch des Evangeliums gereicht, weil sie für die feste Speise des Evangeliums noch nicht geeignet gewesen seien. In allen den Fällen, in welchen die Kundmachung einer Wahrheit den zum Verständniß nicht Fähigen schädlich sein, und die zum Verständniß Fähigen wohl klüger aber nicht besser machen würde, sei Schweigen rathsamer als Reden. Aber anders liege die Sache dann, wenn die zur Aufnahme der Wahrheit Fähigen durch die Mittheilung der Wahrheit in der Heiligung gefördert und gegen verderblichen Irrthum geschützt würden. „Der Feind der Gnade sucht auf alle Weise die Meinung aufzudrängen, daß die Gnade nach Verdienst verliehen werde, und mithin nicht mehr Gnade sei; und wir wollen nicht aussprechen, was wir nach dem Zeugniß der Schrift aussprechen können?“ Allerdings müsse die Prädestinationslehre mit Weisheit und rücksichtsvoller Milde vorgetragen werden, nicht mit unweiser und schonungsloser Härte, gegen welche das Gefühl sich empöre. Werde doch ein leibliches Heilmittel in den Händen eines gewissenlosen oder unerfahrnen Arztes verderblich. Besonders aber in der Predigt, weil diese eine so große Tragweite habe, müsse die Prädestinationslehre mit Weisheit ihre Stelle finden, und denen, welche bereits Mitglieder der Kirche seien, müsse eben daraus die Hoffnung vorgehalten werden, daß sie der Zahl der Prädestinirten angehörig seien. Augustinus giebt einige Beispiele einer solchen, von Weisheit und Milde geleiteten Behandlung. „Ihr müßt,“ möge man etwa sagen, „nun hoffen, daß der Vater des Lichts, von welchem alle gute und vollkommene Gabe herabkommt, auch das Ausharren im Gehorsam euch geben werde, und ihr müßt ihn täglich im Gebete darum bitten, mit dem Vertrauen, daß ihr der Prädestination seines Volkes angehören werdet; denn ja er selbst auch verleiht es euch, also zu bitten. Fern aber sei es von euch, deshalb euretwegen zu verzweifeln, weil euch geboten wird, daß ihr eure Hoffnung auf ihn, und nicht auf euch setzen sollt. Denn „verflucht ist, wer sich auf Menschen verläßt;“ und „es ist gut, auf den Herrn vertrauen und sich nicht verlassen auf Menschen;“ „denn selig sind alle die auf ihn trauen.“ In dieser Hoffnung

dienet dem Herrn mit Furcht und freuet euch mit Zittern. Denn des ewigen Lebens, welches der wahrhaftige Gott vor ewigen Zeiten den Kindern der Verheißung verheißen hat, ist vor Vollendung des Lebens auf Erden, welches voller Versuchung ist, niemand sicher; aber er, zu dem wir täglich beten: „führe uns nicht in Versuchung," wird geben, daß wir bis ans Ende bei ihm beharren." „Desgleichen für diejenigen, die noch nicht berufen sind, laßt uns beten, daß auch sie berufen werden. Denn vielleicht sind sie dazu vorher bestimmt, daß sie unsern Gebeten geschenkt, und mit uns derselben Gnade, welche den Willen und den Wandel der Auserwählten wirkt, theilhaftig gemacht werden. Denn Gott, der alles erfüllt, was er zuvorversehen hat, will auch, daß wir ebenfalls für die Feinde beten und daraus erkennen sollen, daß er es ist, der auch den Ungläubigen den Glauben mittheilt, und aus Nichtwollenden Wollende macht." „Warum," fragt Augustinus, „sollen wir uns fürchten, in solcher Weise, gemäß dem Zeugniß der heiligen Schrift, von der Prädestination der Heiligen und der wahren Gnade Gottes, die uns nicht nach Verdienst gegeben wird, zu reden?" Er beschließt diese Schrift mit den Worten: „wenn diejenigen, welche dieses lesen, es auch verstehen, so mögen sie dafür Gott danken; wenn sie es aber nicht verstehen, so mögen sie bitten, daß jener inwendige Lehrer von welchem Weisheit und Verstand kommt, sie erleuchte. Diejenigen aber, welche der Ansicht sind, daß ich irre, mögen doch mit wiederholter Sorgfalt meine Worte erwägen, um zu sehen ob sie nicht selbst irren. Wenn ich aber durch diejenigen, welche sich mit meinen Werken beschäftigen, nicht nur gelehrter sondern auch verbessert werde, so erkenne ich daraus, daß Gott mir gnädig sei. Und eine solche Verbesserung erwarte ich besonders von den Kirchenlehrern, die meinen Schriften ihre Beachtung widmen."

Dies waren, wenn auch nicht die letzten Worte, die Augustinus überhaupt gegen die Pelagianer schrieb, doch die letzten Worte des letzten Werkes, welches er gegen die Pelagianer vollendete. So sehr er auch in vollem Sinne von der Wahrheit seiner Lehre gegen die Pelagianer überzeugt war, scheinen doch

diese Worte daran zu gemahnen, daß nicht vor der Macht einer großen Persönlichkeit das widerstrebende Denken oder Gefühl aufgegeben werden möge. Die semipelagianischen Streitigkeiten dauerten nach Augustins Tode fort, aber ihre weitere Darstellung gehört nicht mehr zu unsrer Aufgabe. Daher nehmen wir mit einem Rückblick von diesem Abschnitt unsers Werkes Abschied.

Als die Fortentwickelung der Kirchenlehre den Punkt erreicht hatte, bei welchem das Verhältniß der Offenbarung Christi zu der menschlichen Natur Gegenstand eingehender Forschungen wurde, ging die anfängliche pelagianische Richtung von einer solchen Auffassung der menschlichen Natur aus, daß an der Offenbarung Christi der Charakter der Erlösungsoffenbarung verneint ward. Die Willensfreiheit, im Zusammenhange mit dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit angeschaut, ward bis zur Leugnung der Erbsünde ausgedehnt. Nicht allein schmolz in der pelagianischen Anschauung Gesetz und Evangelium zusammen, sondern auch die Naturstimme des göttlichen Willens in der menschlichen Seele erschien schon hinreichend, um vermittelst der Willensfreiheit, und in Verbindung mit der sonstigen Offenbarung Gottes, den Menschen auch ohne die göttliche Offenbarung des alten Testaments und des Evangeliums himmelwärts zu leiten. Christus wurde nicht sowohl als der Versöhner und Erlöser aufgefaßt, sondern als der von Gott gesandte Lehrer, welcher dem Menschen theils den Weg zu Gott erleichtern, theils eine höhere Stufe der Entwickelung, als sonst erreicht wäre, möglich mache. Der Tod Christi bezog sich nicht auf die Gesammtsünde des Menschengeschlechts, die von den Pelagianern geleugnet ward, sondern auf die actuellen Sünden der Einzelnen. Und selbst in dieser Hinsicht zeigt sich bei den Pelagianern das Hinstreben zu einer Einschränkung. Denn obgleich sie annahmen, daß bereits in der vorchristlichen Zeit ein sündenreines Leben nicht allein möglich gewesen, sondern auch verwirklicht worden sei, so konnten sie doch selbst auf ihrem Standpunkte eine solche Verwirklichung nicht auf viele Fälle ausdehnen, und die Buße, als Sühnmittel der Sünde auch ohne den Versöhnungstod des

Herrn, blickt aus dem pelagianischen System hervor. Nach der pelagianischen Lehre war Christus nicht der Grund des Heils, sondern ein Förderer im Heil, wenn auch der größte Förderer des Heils. Mit der flachen Auffassung der Sünde ging die Erhebung der menschlichen Selbstgerechtigkeit Hand in Hand. Daher die Andeutung, daß bereits auf Erden die wahre Kirche nicht mehr mit den Flecken der Sünde behaftet sei; worin also der Pelagianismus, obgleich von ganz anderen Gesichtspunkten ausgehend, mit dem Donatismus zusammentraf. Der Kampf gegen diese Geistesrichtung, welche allerdings an den Fundamenten der Kirche rüttelte, mußte bei der Lehre von der Erbsünde seinen Anfang nehmen, und als mächtigstes Panier die Lehre von der Taufe aufwerfen, die auch immer wieder in dem Fortgange des Streites als ein unüberwindliches Feldzeichen den Pelagianern entgegengehalten ward. Bald trat Augustinus als der gewaltigste Streiter in den Kampf ein, gerüstet mit den Waffen der heiligen Schrift, der kirchlichen Tradition, und psychologischer Gründe, und alle diese Waffen mit dialektischer Meisterschaft in Anwendung bringend. Dem Rufe auf der einen Seite: Willensfreiheit und Gerechtigkeit! — schallte der Ruf: Sündenelend und Gnade! — auf der andern Seite entgegen. Tiefer, als es je zuvorgeschehen war, wurde Augustinus der Ausleger der paulinischen Lehren von dem ersten und zweiten Adam, von dem Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium, von dem alten und neuen Menschen, von der Willensfreiheit zur Sünde und der Willensfreiheit zur Gerechtigkeit, und von dem Wachsthum des neuen Menschen in dem irdischen Leben während des noch fortdauernden — wenngleich immer mehr abnehmenden — alten Menschen. So überzeugend waren diese Lehrentwickelungen, daß nicht allein die Sympathieen für den Pelagianismus gedämpft und gehemmt, und das kirchliche Bewußtsein und Regiment zur entschiedenen Opposition gegen die Irrlehre gebracht, sondern auch selbst den Führern des Pelagianismus, in so fern es mit ihren Grundprincipien vereinbar erschien, eine Accommodation aufgenöthigt ward. Denn, ob auch in dieser Hinsicht die Schritte

des Staatsregiments nicht ohne Einfluß blieben, so gewiß doch ebenfalls nicht die Gründe, die Augustinus mit solcher eindringenden Macht entwickelte. Die Gnade im christlichen Sinne wurde allmählig stärker betont, auch eine Einwirkung der Ursünde auf das ganze Menschengeschlecht ward zugegeben. Aber Zweierlei wurde doch stets von den Pelagianern festgehalten: die Behauptung, daß die Fortwirkung der Erbsünde nicht die Fortwirkung einer Erbschuld sei, und die damit in Verbindung stehende Behauptung, daß die Willensfreiheit, in dem Sinne der in dem Menschen beruhenden Selbstbestimmbarkeit zum Guten, ein durch die Erbsünde unentreißbares Besitzthum der menschlichen Seele bleibe. Auf der andern Seite ging Augustinus auf dem Wege seiner Forschungen weiter. Mit zunehmender Schärfe und Eindringlichkeit suchte er den Nachweis zu führen, daß die Gnade im tiefsten christlichen Sinne als die Umbildung des von Gott abgefallenen Willens zu einem Gott wohlgefälligen Willen durch den heiligen Geist der Liebe zu betrachten sei, und daß jede wahrhaft fromme Erregung der menschlichen Seele ein Produkt dieser innerlich wirksamen und den Willen durch Liebeseinflößung heiligenden Gnade sei. Die Lehre von der Erbsünde wurde durch die Theorie des Traducianismus unterstützt. Darüber große Aufregung. Und nicht allein bei den Pelagianern, sondern auch auf der entgegengesetzten Seite schreckte man zurück vor der Lehre, daß selbst die ehelichen Kinder christlicher Eltern aus dem alten Menschen der Sünde und Verdammniß erzeugt, und von Natur Kinder des Zorns seien. Die Polemik der Pelagianer gewann einen neuen Aufschwung. Der Vorwurf des Manichäismus wurde von ihnen noch ungestümer erhoben, und fand einen Anklang bei manchen, die sonst auf diesen Vorwurf nicht geachtet hatten. Doch auch jetzt trug das Augustinische System den Sieg davon. Aber nicht so bei der Prädestinationslehre. Anfangs in Andeutungen und kurzen Umrissen, darnach mit größerer Deutlichkeit taucht diese Lehre in Augustins Werken hervor, bis sie endlich in den drei Schriften: „von der Ermahnung und der Gnade,“ „von der Prädestination der Heiligen,“

und „von dem Geschenk des Beharrens“ mit völliger Deutlichkeit und Uebersichtlichkeit die erschütternde Majestät ihrer Formen zeigt.

Am meisten diese Lehre fordert bei einem Rückblick zu näheren Betrachtungen auf. Die Augustin'sche Prädestinationslehre erstreckt ihre Wurzeln nach einer dreifachen Richtung, da sie auf dreifachen Gründen beruht, auf Gründen der heiligen Schrift, auf Gründen des Denkens, und auf Gründen des religiösen und kirchlichen Lebens. Die letzten Gründe halten wir für die bedeutendsten. Denn wie bedeutend auch ebenfalls die übrigen erscheinen mögen, so würde doch wohl Augustinus, wenn nicht die Gründe der letzten Art für ihn von solchem Gewichte gewesen wären, vermöge seiner Dialektik Auswege gefunden oder etwas nicht weiter zu Erklärendes auch nicht weiter zu erforschen gesucht haben ([1]). Zwar scheint nämlich eine Reihe von Schriftstellen, und vor allem die Hauptstelle im Römerbriefe, durch

---

([1]) Dieckhoff in seiner Abhandlung über „Augustins Lehre von der Gnade“ (Theol. Zeitschrift, erster Jahrgang. Schwerin, 1860) leitet die Prädestinationslehre Augustins aus dem dogmatischen Satze ab, daß Gottes Erbarmen nie vergeblich sei. Luthardt in seiner „Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade“ sagt: „ein Zwiefaches, wenn ich recht sehe, war bestimmend für Augustins unrichtige Fassung der Wahrheit, die er vertrat, — seine Anschauung vom göttlichen Willen und sein Gegensatz zur pelagianischen Lehrfassung“. Nach Dieckhoff also, wie auch nach Luthardt in dem zuerst angeführten Grunde, beruht die Augustin'sche Prädestinationslehre auf dem Gedanken, daß dem göttlichen Wollen stets der Erfolg entsprechen müsse. Aber wenn nicht noch sonst Augustinus sich zur Prädestinationslehre hingezogen gefühlt hätte, wäre es doch für seinen Scharfsinn nicht schwer gewesen, den Ausweg zu finden, den z. B. Möhler mit den Worten bezeichnet: „Gottes Geist wirkt nicht absolut nöthigend; seine Allmacht setzt sich an der menschlichen Freiheit selbst eine Schranke, die sie nicht durchbrechen will.“ Baur in seinem Buche: „Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Anfange des sechsten Jahrhunderts“ führt die Lehre Augustins von der Gnadenwahl einseitig auf die kirchliche Lehre von der Kindertaufe zurück. — Ritter, „Geschichte der christlichen Philosophie,“ Th. 2 giebt eine umsichtige Darstellung und Beurtheilung der Augustin'schen Prädestinationslehre.

Augustins Lehre von der Gnadenwahl nur eine durchaus entsprechende Darstellung und Auslegung zu finden, aber auch wieder eine andere große Reihe von Schriftstellen scheint entgegenzustehn und eine anderweitige Vermittelung, als die von Augustinus gegebene, zu ermöglichen; und zwar ist eine Selbstbestimmbarkeit des erlösungsbedürftigen menschlichen Willens zum Guten, die nicht eben wieder auch völlig ein Product der göttlichen Gnade wäre, ein Mysterium des Denkens, aber ein nicht weiter zu ergründendes Mysterium bleibt doch jedenfalls zurück, wenn das Verhältniß des menschlichen Willens zu dem göttlichen Willen erwogen wird. Dies wurde von Seiten der Gegner auch wohl bezeichnet, indem sie darauf hinwiesen, daß in dem Zustande der gefallenen menschlichen Natur ebensowohl eine in ihr beruhende Selbstbestimmbarkeit zum Guten angenommen werden dürfe, als bei der ursprünglich reinen Menschennatur die Selbstbestimmbarkeit zum Bösen angenommen werden müsse. Augustins Erwiderung, daß der Mensch, der in seinem reinen Zustande durch seine Selbstbestimmbarkeit gefallen sei, sich nicht in seinem gefallenen Zustande durch Selbstbestimmung wieder erheben könne, erscheint doch nur gegen solche vollgültig, welche behaupten wollten, daß zu dieser Selbstbestimmung die Gnade Gottes nicht erforderlich sei. Doch selbst die Pelagianer wollten dies nicht behaupten, noch weniger aber die sogenannten Semipelagianer, die das Verderben der menschlichen Natur tiefer auffaßten, und nicht nur die durch Lehre und erweckendes Vorbild äußerlich an die Seele herantretende göttliche Gnade, sondern auch den innerlich stärkenden und umbildenden Lebenshauch der Gnade als Bedingung der Erlösung betrachteten. Es lag freilich in dem semipelagianischen Standpunkte eine Halbheit, die einem Denker, welcher überall nach principieller Entwickelung strebte und jenen Standpunkt überwunden hatte, sehr ungenügend erscheinen mußte. Von dem Glauben und der Beharrung in der Gnade redeten die Semipelagianer in einer Weise, als ob es bei diesen größten Bedingungen des Heils, oder bei dem Anfange und der Vollendung desselben, nur oder zumeist auf den

Menschen ankomme, während sie im Uebrigen bei den Tugenden und Ausübungen guter Werke die menschliche Thätigkeit unter die Gnade Gottes stellten. Eine solche Theilung widerstrebte der allen Halbheiten abgeneigten Denkweise Augustins. „Beides," sagt er in seinen Retractationen — „der Glaube und das Wirken guter Werke, — ist unser, wegen unsrer Willensthätigkeit, und beides dennoch ist uns durch den Geist des Glaubens und der Liebe mitgetheilt; beides ist Gottes, weil Gott unsern Willen vorbereitet, und beides ist unser, weil wir es wollen." Diese Aeußerung wird stets die Consequenz eines Nachdenkens werden, welches nicht mit Oberflächlichkeit und Halbheit nach dem Verhältniß Gottes zu dem menschlichen Willen forscht. Die göttliche Causalität wird als die beständige Productivität, und die menschliche Causalität als die beständige Receptivität, die nur eben als solche auch wieder productiv ist, erfaßt werden, sowohl bei der urspünglich reinen, als auch bei der in Sünde gesunkenen, aber wieder aus der Sünde sich erhebenden Menschennatur. Ebenso wird diese Aeußerung stets das Ergebniß einer eindringenden Schriftforschung werden. Denn zwischen den beiden Polen der Sünde und der Gnade, der ganzen Sünde und der ganzen Gnade, des ersten Adams und des zweiten Adams, bewegt sich die Offenbarung des Wortes Gottes; was Augustinus aus besonders tiefer Selbsterfahrung verstehen konnte, da mit besonderer Intensivität die Schatten der Sünde und die Strahlen der Gnade in sein Leben eingedrungen waren.

Aber auch über den Gegensatz gegen die Semipelagianer ging seine Lehre von der Gnadenwahl hinaus, und seine unbedingten Anhänger rechneten auch zu den Semipelagianern auch solche, welche denselben nicht angehörten, sondern das Augustin'sche „ganz Gottes und ganz unser" ebenfalls aussprachen, nur daß sie den Willen nicht als formale sondern als reale Selbstbestimmung auffaßten. Freilich scheint jede reale Willensbestimmung zum Guten nur unter der Voraussetzung eines entsprechenden guten Willens möglich zu sein, und mithin der Gnade Abbruch zu thun; aber dann scheint auch hinsichtlich der Ursünde

sich eine den Begriff der Sünde aufhebende Consequenz einzudrängen, gegen welche Augustinus sich stets aufs Entschiedenste aussprach, indem er das Sündigenkönnen als ein Attribut des ursprünglich guten, aber doch wandelbaren menschlichen Willens bezeichnete, und bei diesem Begriffe stehen blieb. In ähnlicher Weise auch, scheint es, konnte er, unbeschadet der Lehre von der Gnade, dem gefallenen menschlichen Willen die reale Selbstbestimmung zum Guten unter dem Antriebe der Gnade beimessen, in dem einen wie in dem andern Falle bei einem nicht weiter zu erforschenden Selbstacte des Individuums mit dem Forschen innehaltend. Es ist nicht das einzige Räthsel des Denkens, bei welchem der Mensch zu bedenken hat, daß er Mensch sei, sich des Weiterforschens zu begeben und in Demuth sich zu beugen habe. Daß es solche Räthsel gebe, wußte Augustinus aus so tiefer Erfahrung, wie nur irgend einer es gewußt haben mag, und zu den erhabensten Merkmalen seiner großartigen Eigenthümlichkeit gehört die Demuth seines Forschens, und seine Bereitwilligkeit, sich dort, wo er seinem Forschen die Grenze gesetzt sah, vor Gott zu beugen, dankbar, wenn er die geistigen Formeln gefunden hatte, welche sowohl der Lohn als auch die Grenze seines Forschens waren. Auch in Betreff der Lehre von der Gnadenwahl lag es ihm nahe, den Weg des Forschens schon früher abzubrechen. Daß er es aber nicht that, führen wir auf Gründe des kirchlichen und religiösen Lebens zurück.

Der Pelagianismus war eine Richtung, die, wie Augustinus so oft aussprach, den Fundamenten der Kirche entgegenarbeitete. Vergeblich wollten die Pelagianer behaupten, daß sie an der von Alters her sanctionirten Kirchenlehre festhielten. Nur von Einzelnen mochte es gelten, daß deren Geistesrichtung ihnen nahe gestanden hatte. Und wenn sie auch aus den Schriften der älteren Kirchenlehrer manches mit ihren Lehren Zusammenstimmende anführen konnten, so ist dabei doch zu erwägen, daß Lehren, die noch nicht entwickelt, oder erst zu einem niederen Grade der Entwickelung gediehen sind, entweder nach verschiedenen Seiten, deren tiefer liegende Einheit bei dem Fortgange

der Entwickelung erhellt, ausgesprochen werden, oder auch mit Elementen vermischt sind, welche beim Fortgange der Entwickelung ausgeschieden werden. Aber die Gesammtheit der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Cultus, oder des kirchlichen Lebens, stand dem Pelagianismus entgegen. Schon sogleich an der Pforte der Kirche verkündigte das Taufsakrament, ruhend auf dem Worte des Herrn und umgeben von den kirchlichen Bekenntnissen und Symbolen, die Lehren von der Sünde und Gnade und von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt mit einer solchen Klarheit, daß die Pelagianer nur die Auswege gezwungener Deutungen fanden Für die fundamentale Lehre, daß Christus nicht ein Lehrer neben andern Lehrern, sondern der Erlöser sei, erhob Augustinus seine Stimme, und mit um so größerem Eifer, je tiefer diese Lehre in sein Leben eingedrungen war. Wenn er auf das hinblickte was er aus sich selber habe, sah er nur Sünde und Verdammlichkeit; aus der Gnade schöpfte er Frieden und Kraft. Aber die Bedeutung der Gnade wurde in demselben Maaße abgeschwächt, in welchem die Willensfreiheit im Sinne des Pelagianismus erhoben ward. Während daher Augustinus die pelagianische Lehre in den Satz zusammendrängte, daß die Gnade nach Verdienst der Willensfreiheit verliehen werde, stellte er den Satz gegenüber, daß die Gnade ohne Verdienst und gegen Verdienst verliehen werde. Denn eine Gnade, welche dem Verdienst folge, sei nicht mehr Gnade zu nennen. Und dem pelagianischen Begriffe der Willensfreiheit, hielt er, gemäß der paulinischen Lehre, die Willensfreiheit zur Sünde und die Willensfreiheit zur Gnade entgegen. Indem er, von diesem Interesse des kirchlich-religiösen Lebens geleitet, immer tiefer in die Willensfunktionen eindrang, und der pelagianischen Selbstgerechtigkeit weder bei dem Glauben, noch bei dem Gebete, noch bei der Buße eine Stelle lassen wollte, gelangte er zu dem Punkte, wo ihm das Reale der Willensbestimmung verschwand, und nur das Formale derselben noch übrig blieb, ohne welches freilich auch

keine Erlösung mehr gedacht werden kann (1). Was aber ihn selbst betrifft, so sind die Consequenzen, zu welchen ihn das Interesse des kirchlich-religiösen Lebens hinzog, ebenfalls für sein eignes religiöses Leben bezeichnend. Denn es ist uns nicht zweifelhaft, daß er auf dem Standpunkte, zu welchem er gelangt war, den Gedanken an ein Fürsichsein des menschlichen Willens, welches nicht ganz in die göttliche Gnade aufgenommen war, mit Beunruhigung empfand (2). Seine Schriften zeigen diese Entwickelung von dort ab, wo er noch den Glauben als ein menschliches Werk und nicht als ein Gotteswerk betrachtete, bis dahin, wo er die menschliche Selbstbestimmbarkeit zum Guten nur noch als eine formale Selbstbestimmbarkeit auffaßte; und mit diesem Zielpunkte traf die Lehre von der Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnade zusammen.

Die Lehre von der Gnadenwahl war die Folge dieser Lehre von der Gnade. Augustinus möchte doch vielleicht vor dem Gedanken an einen solchen Particularismus des göttlichen Rathschlusses zurückgebebt sein, wenn er hätte einsehen können, wie dieser Gedanke auch sonst nur irgend zu vermeiden sei. Aber dies vermochte er nicht einzusehn. Denn abgesehen selbst von der Frage, warum Gott so viele, welche bereits den Weg des Lebens betreten und sich im Gnadenzustande befunden hatten,

---

(1) Müller in seinem Werke: „die christliche Lehre von der Sünde", sagt über Augustins Freiheitsbegriff: „diese Freiheit des Willens (das Vermögen des Menschen, sich in der Alternative des Guten und Bösen zu entscheiden) ist nach ihrer positiven Seite, als Macht des Willens, sich aus sich selbst znm Guten zu bestimmen, durch den Sündenfall verloren gegangen; was davon übriggeblieben, die negative Seite, ist eben die bloße Form der Spontannität im Bösen, welche freilich, so gut wie die von Augustinus behauptete Freiheit des Menschen bei der Aufnahme der unwiderstehlich wirkenden Gnade, genauer betrachtet, in einen subjectiven Schein ohne irgend eine wirkliche Kausalität sich auflöst."

(2) Jacobi, Kirchengeschichte, Th. 1, S. 384, sagt: „die Lehre von der unbedingten Prädestination war für Augustinus nur ein Ausdruck der innersten und entschiedensten Hingabe seiner Seele an Gott."

nachher aber wieder abgefallen waren, nicht schon damals, als sie noch in der Gnade sich befanden, aus dem irdischen Leben abgerufen habe; — so waren auch so viele Völker und Geschlechter vorübergegangen, die niemals etwas von der Botschaft des Heils vernommen hatten; und sogar in der Christenheit starben viele Kinder im unmündigsten Alter, ohne daß sie vorher durch die Taufe den Kindern der Gnade und Verheißung zugeschaart waren. Den Versuch, der besonders von semipelagianischer Seite gemacht ward, diese Wege der göttlichen Weltregierung aus der göttlichen Präscienz zu erklären, nämlich aus der Annahme, daß Gott vielen, welche doch gegen die Gnade renitent gewesen, oder von derselben abgefallen sein würden, deshalb die Gnade gar nicht dargereicht habe oder gar nicht darreiche, betrachtete Augustinus, — und wie es uns scheint, mit Recht, — als etwas Unhaltbares. Es blieb ihm also nur die Annahme übrig, daß nach dem Willen Gottes nur ein Theil der gefallenen Menschheit zur Seligkeit gelangen solle.

Solchen Ergebnissen des Forschens muß der Gedanke an eine allgemeine Wiederbringung nahe treten. Die Schriften Augustins zeigen, daß er der Lehre von der allgemeinen Wiederbringung eine ernste Erwägung widmete. Indessen konnte er doch nimmer wagen, diese Lehre zu hegen und auszusprechen. Wenn aber auch an dem partikularen göttlichen Rathschluß festgehalten ward, so mußte doch der Wunsch vorhanden sein, denselben so vielumfassend als möglich zu denken. Eine Beziehung auf diesen Wunsch enthält die Anschauung, daß nicht allein durch die Theilnahme an der Erfüllung in Christo, sondern auch schon durch die Theilnahme an der Weissagung auf Christum die Mitgliedschaft im Reiche Gottes verliehen werde. Augustinus dehnte diese Auffassung so weit aus, daß er sogar auch schon unter den Heidenvölkern in der Sphäre der Weissagung sich das Reich des Herrn dachte. „Vom Anfang des Menschengeschlechts an,“ sagt er, „ist Christus jederzeit geweissagt worden, bald verborgener und bald offenbarer, je nachdem Gott gemäß dem Charakter der Zeiten es wollte, und stets waren Gläubige

vorhanden, sowohl von Adam bis auf Moses, als auch unter dem Volke Israel, welches zufolge eines besondern Mysteriums das prophetische Volk war, als auch endlich unter den übrigen Völkern, bevor Christus im Fleisch erschienen war. Denn wenn in den heiligen Büchern des alten Testaments bereits zur Zeit Abrahams einige erwähnt werden, die, ohne von ihm abzustammen und dem Volke Israel anzugehören, dennoch an diesem Sakramente Theil hatten, — warum sollen wir denn nicht glauben, daß auch unter den übrigen Völkern, hier und dort und zu dieser und jener Zeit, eben solche gewesen seien, obgleich sie in jenen heiligen Büchern nicht erwähnt werden? Mithin das Heil dieser Religion, durch welche allein wahrhaftig das wahre Heil verheißen wird, hat niemandem jemals gefehlt, der dessen werth war, und wem es gefehlt hat, der war dessen nicht werth (1)." Indessen pflegte Augustinus doch auch wieder die Sphäre der Weissagung in solchem Maaße einzuschränken, daß die Zahl der Theilhabenden im Verhältniß zu den Nichttheilhabenden nicht groß erscheinen konnte. Denn er pflegte sich so auszusprechen, als ob den in der Sphäre der Weissagung sich Befindenden bereits alle wesentlichsten Züge des Bildes Christi enthüllt gewesen seien.

Aber es blieb noch ein Gesichtspunkt übrig, um den göttlichen Rathschluß der Seligkeit zu erweitern, nämlich der Gesichtspunkt, daß denen, welchen in dem irdischen Leben das Heil nicht offenbart worden sei, noch in dem jenseitigen Leben die Offenbarung des Heils vorbehalten bleibe. Auch diesen Gesichtspunkt nahm Augustinus in seine Anschauungen auf. Evodius hatte ihm eine Frage in Beziehung auf die Niederfahrt Christi zur Hölle vorgelegt. „Du wirst wissen," antwortete Augustinus, „daß ich über diese Frage viel nachdenke (2)." Er spricht dann die Ueberzeugung aus, daß Christus in den Hades hinabgestiegen sei, um auch dorthin noch die Erlösung zu bringen. „Aber,"

(1) ep. 102.
(2) ep. 164.

fährt er fort, „es ist gewagt zu bestimmen, wer die seien, denen er dort die Erlösung gebracht habe. Wenn wir sagen wollen, daß er alle, welche er dort vorfand, befreit habe, — wer möchte sich nicht freuen, wenn wir dies beweisen könnten? Zumal uns durch ihre Schriften Manche bekannt geworden sind, deren Rede und Geist wir bewundern, nicht nur Dichter und Redner, die zuweilen den einen wahrhaftigen Gott bekannt haben, sondern auch solche, die dieses nicht in dichterischer und rhetorischer, sondern in philosophischer Weise ausgesprochen haben. Ferner haben wir aus jenen Schriften das in gewissem Maaße lobenswerthe Leben vieler Andrer kennen gelernt, nämlich, abgesehen von dem religiösen Cultus, in welchem sie geirrt, und vielmehr dem Geschöpfe als dem Schöpfer gedient haben, in den sonstigen Sitten eine solche Selbstbeherrschung, Keuschheit, Mäßigkeit, Todesverachtung um des Vaterlands willen und Heilighaltung der Treue, daß sie mit Recht zum Muster aufgestellt werden. Alles dieses wird freilich eitel und unfruchtbar, wenn es sich nicht auf den Zweck der rechten und wahren Frömmigkeit bezieht, indessen spricht es uns doch so sehr an, daß wir jene, bei denen es vorhanden gewesen ist, vorzugsweise aus dem Leiden des Hades befreit denken möchten." Aber eben dieser Gesichtspunkt müsse sich auch auf diejenigen erstrecken, die, ohne das Evangelium vernommen zu haben, zu späterer Zeit in den Hades gekommen seien. „Wir müßten also ebenfalls auch von diesen sagen, daß sie dort das Evangelium hören konnten oder können, um zu glauben, und gleicherweise wie jene, denen es Christus selbst dort verkündigt hat, die Vergebung der Sünden und das Heil zu empfangen."

Dies aber konnte Augustinus nicht sagen wollen, denn dann hätte sich, zumal mit der Annahme, daß ebenfalls noch im Hades das Evangelium kundgemacht werde, auch die Vorstellung sich verband, daß dort stets die Verkündigung mit der Aufnahme der Verkündigung zusammentreffe, die widersinnige Consequenz ergeben, daß diejenigen, welchen während des irdischen Lebens die evangelische Gnade nicht dargeboten werde, am sichersten, und folglich auch am besten daran seien. Doch auch abgesehen von

einer solchen Vorstellung sprach die Angelegentlichkeit der Kirche in Betreff des darzubietenden Heils und die Beklagung derer, welche ohne Theilnahme an demselben aus dem irdischen Leben geschieden waren, gegen die Annahme, daß denen, welche auf Erden nicht zum Evangelio gelangen konnten, die Aneignung desselben auch noch jenseits der Erde unverwehrt sei. Demnach mußte an dem partikularen Rathschluß der Gnadenwahl festgehalten werden, und es verblieb bei der Anforderung, diesen Rathschluß sowohl zu beherzigen, als auch möglichst zu verstehen.

So weit es sich nun bei der Gnadenwahl nur um die Gnade handelte, fand die Prädestinationslehre die tiefsten Anknüpfungspunkte in Augustins Gemüthe. Und gewiß auch werden diese Anknüpfungspunkte von jeder Seele empfunden, die mit erlösungsbedürftigem Verlangen sich nach dem völligen Leben in Gott und nach der festesten Zusicherung des Himmelreiches sehnt. Eine solche Seele ist unruhig bei dem Gedanken, daß sie noch etwas in sich habe, welches nicht ganz in die Mittheilung der göttlichen Gnade aufgegangen sei; ebenso ist sie unruhig darnach, den Grund ihrer Seligkeit nicht in sich selber, sondern über sich hinausgehend in Gottes Erbarmen zu finden. Aber die Wahl, gemäß welcher Gott, um in Vereinigung mit seiner Barmherzigkeit seine Gerechtigkeit zu offenbaren, nur einem Theil der Menschen die zur Seligkeit wirksame Gnade mittheilen wollte, war ein Mysterium, welches Augustinus nicht anders als mit bebendem Herzen betrachten konnte. Zwar mochte gesagt werden, daß niemand, der nicht in der Gnade stehe, dieses Mysterium zu fassen im Stande sei, und daß also, wer bei dem Gedanken an die Gnadenwahl von Furcht und Zittern ergriffen werde, zugleich die Zuversicht, nicht den Verworfenen sondern den Auserwählten anzugehören, hegen dürfe. In dem Buche „von der Prädestination der Heiligen" läßt auch Augustinus eine solche Saite der Betrachtung anklingen. Aber die Zuversicht konnte doch nur eine sehr bedingte sein, wie Augustinus auch öfter angedeutet hat. Denn freilich hat er stets ausgesprochen, daß die Gnadenwahl im Einzelnen unergründlich sei; wesentlich be-

schränkte er sich darauf, das Princip derselben, die Verherrlichung der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, in Anschließung an den Römerbrief hinzustellen. Die weitergehende Frage, warum Gott, da doch jeder Mensch von Natur in demselben Verhältniß zur göttlichen Gerechtigkeit oder zur göttlichen Barmherzigkeit sich befinde, gerade an diesen seine Barmherzigkeit und an jenen seine Gerechtigkeit offenbare, wies er mit der Bemerkung zurück, daß an dem demüthigen Bekenntniß sowohl der göttlichen Gerechtigkeit als auch der unerforschlichen Wege Gottes festgehalten werden müsse. Aber die Frage war doch zu unabweisbar, als daß sie nicht immer wieder aufs neue sich geltend gemacht und zum Forschen aufgeregt hätte; und auch in dem Römerbriefe schien noch ein Wink für ein weitergehendes Forschen gegeben zu sein. Aus menschlichem Verdienste konnte Augustinus keinen Grund der Gnadenwahl entnehmen; dadurch wäre seine, so vielfach entwickelte Lehre von der Gnade und seine Polemik gegen die Pelagianer durchbrochen worden. Mithin konnte bei jener Frage nur wieder darauf zurückgewiesen werden, daß der Rathschluß der Gnadenwahl, wenn auch im Allgemeinen verständlich, doch im Einzelnen unergründlich sei. Nämlich verständlich in so fern, als die Gnade mit der Gerechtigkeit vereinigt war, und zur vollkommenen Offenbarung der Gnade die vollkommene Kundmachung der menschlichen Sünde und der verdienten Sündenstrafe gehörte. Unergründlich aber im Einzelnen. Kinder frommer christlicher Eltern konnten nicht zur Einverleibung in das Reich der Gnade gelangen, und Kinder sündenvoller Eltern wurden dem Reich der Gnade einverleibt; Menschen, die geraume Zeit auf dem Gnadenpfade gewandelt hatten, schieden als Abtrünnige aus dem zeitlichen Leben, und andere Menschen, die während der größten Zeit des irdischen Lebenstages abtrünnig gewesen waren, wurden noch in der letzten Stunde dem Gnadenreiche zugeschaart und in demselben bis ans Ende behalten; ein Apostel starb den Sündentod des Verräthers,

und ein Räuber den Tod des Gläubigen [1]. Wenn Augustinus bebenden Blickes solche Betrachtungen anstellte, konnte er immer nur wieder mit dem Bekenntniß schließen, daß die Wege Gottes unerforschlich seien und vor Gott kein Fleisch sich rühmen dürfe. Aber unvermeidlich ist es, daß in solche Betrachtungen sich Gedanken eindrängen, die selbst in ein Gemüth, in welchem die Gnade schon lange einen Boden gehabt hat, einen furchtbaren Zweifel hinsichtlich der Erwählung werfen. Die Art und Weise, wie nach den Briefen des Hilarius und Prosper die gallischen Semipelagianer die Prädestinationslehre darstellten, war von rücksichtsloser Härte; indessen kann man ihnen doch keine ungerechte Consequenzmacherei vorwerfen, sondern sie sprechen nur das, was wirklich in der Prädestinationslehre lag, rücksichtslos aus. Aber daraus, daß in dieser Lehre wirklich solche Consequenzen enthalten waren, welche auszusprechen oder nur zu denken das menschliche Gefühl sich scheute, ergab sich auch der Wink, die Lehre wiederholt zu prüfen, und, da sie schwerer zu widerlegen als zu verwerfen war, sie wenigstens zu beanstanden. Wenn Augustin erwiderte, daß ebenfalls die Lehre von der göttlichen Präscienz auf unweise Art angewandt werden könne, so war dies freilich richtig. Aber zwischen der Auffassung, daß die dargebotene Gnade aus Schuld des menschlichen Willens bei vielen nicht zur seligmachenden Wirksamkeit komme, und der Auffassung, daß nach dem Willen Gottes die dargebotene Gnade bei vielen nicht zur Wirksamkeit kommen solle, bestand doch ein weiter Unterschied. Richtig war ferner Augustins Bemerkung, daß der göttliche Rathschluß zur Erlösung der Menschen nur dann nicht mehr als ein partikularer erscheinen werde, wenn man annehmen

---

[1] In einem Gedichte der Neuzeit, welches wir aber, als wir es wiederaufzusuchen wünschten, nicht mehr aufzufinden vermochten, lasen wir diese Betrachtung etwa in folgenden Worten:

„O wundervolle Gnadenwahl!
Der Schächer wird zum Beter,
Der Jünger zum Verräther."

wolle, daß allen denen, welche in dem irdischen Leben nicht zur Vernehmung des Heils gelangen konnten, noch jenseits des irdischen Lebens die Einladung zum Heil gewährt werde. Diese Bemerkung blieb auf dem damaligen Standpunkt der kirchlichen Dogmatik unbeantwortet. Späteren Zeiten blieb es vorbehalten, darnach zu forschen, wie jene Hoffnung in das jenseitige Leben hineinreichen dürfe, ohne dem angelegentlichen Streben nach der Verbreitung der Heilsbotschaft und dem Mitgefühl mit dem Elende derer, zu welchen das Evangelium noch nicht gedrungen sei, Eintrag zu thun. Aber wieder doch auch bestand ein großer Unterschied zwischen der Anschauung, daß Gott seine erlösende Liebe auf alle erstrecke, zu denen die Kunde des Evangeliums dringe, und der Anschauung, daß Gott, um in der Einheit mit seiner Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit vollkommen zu offenbaren, selbst unter denen, zu welchen das Evangelium gedrungen war, nur einer Auswahl dasselbe zur Seligkeit mittheilen wollte. Augustinus jedoch hielt an der Prädestinationslehre fest. In seinen Anschauungen schloß sich an die Lebensstufe der seligen Engel, welche unter den Einwirkungen der göttlichen Liebe das nicht sündigen Können überwunden und das sündigen Nichtkönnen erreicht hatten, die Lebensstufe der Auserwählten, welchen, nachdem sie durch ihre Schuld das nicht sündigen Können verloren hatten, durch göttliche Gnade das sündigen Nichtkönnen mitgetheilt ward. Der wundervolle Gang der Erlösung war ihm eben der wundervolle Gang der Gnadenwahl, die bei jedem neuen Blick des Verständnisses die Auserwählten immer wieder aufs neue zu der anbetenden Lobpreisung erwecke, daß Gott gerecht und barmherzig sei und vor Gott kein Fleisch sich rühmen dürfe. Um in dieser Anschauung des durch keine menschliche Willensthat bedingten göttlichen Erbarmens zu leben, verzichtete Augustinus auf die Anschauung der wundervollen Wege Gottes, welche sich bei dem Gedanken aufthun, daß Gott auf der Grundlage der realen menschlichen Willensthätigkeit die erlösungsbedürftigen Menschen zu sich ziehe und ihnen seine Gnade verleihe.

Aber nicht die Kirche. Denn nicht wie die Lehre, daß der

erlösungsbedürftige Mensch nur durch die ihm zuvorkommende seinen Willen erweckende und seiner Seele den mit Liebe verbundenen Glauben mittheilende Gnade Gottes zur Erlösung gelangen könne, ist die Prädestinationslehre eine Kirchenlehre geworden (¹). Zwar suchte Augustinus zu zeigen, daß schon das kirchliche Alterthum sich zur Prädestination bekannt habe, aber seine Beweisführung ist nicht ausreichend. So lange eine Lehre sich im unentwickelten Zustande befindet, — und dies war hinsichtlich der Lehre von der Gnade vor diesen Lehrstreitigkeiten der Fall, — werden die verschiedenen Lehrmomente mehr oder weniger in unvermittelter Form auseinander treten, und von denen, welche nach verschiedenen Seiten hin die Lehre auf die Spitze

---

(¹) Wie wenig die katholische Kirchenlehre sich in diesem Punkte mit der Lehre Augustins identificirt hat, ergiebt sich z. B. aus Möhlers Symbolik. Möhler sagt unter Anderem: „nach den katholischen Grundsätzen treffen im heiligen Werke der Wiedergeburt zwei Thätigkeiten zusammen, die göttliche und die menschliche und durchdringen sich, wenn dasselbe gelingt: so daß es ein gottmenschliches Werk ist. Gottes heilige Kraft geht erregend, erweckend und belebend voran, ohne daß jedoch der Mensch dieselbe verdienen oder herbeirufen, oder ersehnen könnte; aber der Mensch muß sich aufregen lassen und mit Freiheit folgen. Gott bietet seine Hülfe an, um vom Falle zu erheben, aber der Sünder muß einwilligen und dieselbe in sich aufnehmen." Möhler, obgleich er nichts davon sagt, daß er, gegen Luthers Lehre von der Gnade polemisirend, gegen Augustins Gnadenwahlslehre polemisire, ist doch unbefangen genug, diese Augustin'sche Lehre von der katholischen Kirchenlehre zu unterscheiden. Dagegen die Gräfin Hahn in ihrem „Sanct Augustinus" eben so beschränkt als anmaßend sagt: „aus dem allen erhellt, daß Augustinus nie der Gnade eine nöthigende Gewalt beigemessen hat, wie spätere Irrlehrer es behauptet haben; — die Einen um ihn anzugreifen, die Andern um ihr System in seinen Schutz zu stellen. Nie hat er der Gnade einen durchaus und allgemein zwingenden Einfluß zugeschrieben, der unvereinbar ist mit der freien Wahl, worin das Wesen der Freiheit besteht. — Luther und Jansenius schrieben der Gnade eine unbedingt zwingende Gewalt zu, und prahlten dabei: „Augustinus ist ganz für mich;" — Melanchthon und Arminius hingegen erkannten nicht einmal ihre unbedingte Nothwendigkeit an. Ueberall zu viel oder zu wenig; nur nicht in der katholischen Lehre, die in diesem Punkt genau mit Augustins Lehre übereinstimmt."

treiben, auch nach diesen verschiedenen Richtungen hin gedeutet und vermittelt werden.

Nicht allein Augustinus, sondern auch Pelagius berief sich auf das kirchliche Alterthum, und sogar von Ambrosius, den Augustinus doch vorzugsweise als eine kirchliche Autorität für die Lehre von der Gnade betrachtete, sprach Pelagius mit verehrenden Worten, als von einer Säule der Kirchenlehre. Es fehlte eben die Entwickelung und Vermittelung; und wie wenig nun auch die Kirche bei den Entwickelungen des Pelagianismus den substanziellen Inhalt der Gnade wiedererkannte, hat sie doch ebenfalls gezeigt, daß sie auch zu der Augustin'schen Prädestinationslehre sich nicht zu bekennen vermöge. Den gewichtvollen Gründen standen doch auch wieder die gewichtigsten Gründe entgegen. In der heiligen Schrift waren mit den vielen Verkündigungen, daß der Mensch ohne die Gnade Gottes nichts Gutes wirken könne, die vielen anderen Verkündigungen vereinigt, welche auf die zur Aneignung der Gnade erforderliche Selbstthätigkeit des menschlichen Willens hinweisen. Bei der Prädestinationslehre jedoch schien der Begriff einer wirklichen menschlichen Willensthätigkeit zu verschwinden. Ferner mußte das religiöse Gefühl und Denken vor der von der Prädestinationslehre unzertrennlichen Auffassung der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zurückschrecken. Augustinus selbst ist hierfür ein Zeuge. Ungeachtet der großen Anknüpfungspunkte, welche die Prädestinationslehre bei ihm hatte, und ungeachtet seiner Bemühungen, sich ganz in sie hineinzudenken, hat er es oft ausgesprochen, daß er nur bebend den göttlichen Rathschluß der Gnadenwahl betrachten könne. So drängen denn die stärksten Gründe dazu, daß dem Menschen auch in dem gefallenen Zustande seiner Natur das nicht sündigen Können verblieben sei und unter der Einwirkung der Gnade in Wirksamkeit trete, um zu dem höheren Standpunkte hinüberzuleiten, auf daß Gott auch in dem menschlichen Herzen endlich Alles in Allem sei.

Nachdem Augustinus gestorben war, nahm der Widerspruch gegen die Prädestinationslehre, den er durch seine letzten Schriften

zu entkräften gesucht hatte, noch größere Dimensionen an. Mit zunehmender Erregtheit tönte aus der gallischen Kirche der Vorwurf heraus, daß diese Lehre häretisch sei. Auch gegen Augustins Andenken zog die Wolke auf, welche sich über das Andenken des Origenes und Theodors von Mopsuestia gelagert hat. Aber Augustinus war doch zu sehr mit der Entwickelung der abendländischen Kirche verwachsen, zu sehr als größter Dogmatiker der Orthodoxie nach allen Richtungen hin anerkannt, und hatte auch zu sehr das Zeugniß des römischen Stuhls für sich, als daß es möglich gewesen wäre, den Vorwurf der Häresie gegen ihn geltend zu machen. Schon bedenklich schien es, auch nur eine Abweichung von seiner Lehre kirchlich zu sanctioniren. So erklärte sich denn der römische Bischof Cölestin in einem Schreiben an die gallischen Bischöfe gegen alle Aeußerungen, welche das ehrwürdige Gedächtniß Augustins antasten möchten (¹). „Stets," sagt er, „hat Augustinus, heiligen Angedenkens, nach Maaßgabe seines Lebens und seiner Verdienste, unsrer Kirchengemeinschaft angehört und niemals ist eine Verdächtigung auf ihn gefallen. Er war, wie uns bekannt ist, von so großer Wissenschaft, daß er ebenfalls von meinen Vorgängern jederzeit den besten Lehrern zugezählt worden ist. Es haben daher alle insgemein über ihn gut gedacht, und er ist überall von allen geliebt und geehrt worden. Möge denn jenen, die wir zum Schaden wachsen sehen, widerstanden werden. Frevelhaft ist es, daß fromme Seelen solches erdulden, und auch wir müssen, weil sie unsre Mitglieder sind, von ihrem Erdulden mitbetrübet werden; wiewohl ihrer die Seligkeit wartet, die denen verheißen ist, welche um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden." Cölestinus formulirte dann aus den Schreiben der Bischöfe Innocenz und Zosimus und aus den Beschlüssen des Concils zu Carthago im Jahr 418, zugleich mit Bezugnahme auf die Gebete der Kirche und das Taufsakrament, die Lehren von dem sündlichen Ver-

---

(¹) Coelestini epistola ad Galliarum episcopos. Abgedruckt in dem Appendix zu Tom. X der Werke Augustins.

derben des menschlichen Geschlechts und von der Gnade in Christo, welche nicht nur in der Vergebung der Sünden und in der Erleuchtung des Verstandes, sondern auch in der Heiligung des Willens bestehe, und dem Menschen zu jeglichem Guten die Kraft darbiete, deren sühnende und heiligende Mittheilung ebenfalls der schon wiedergeborne Mensch zum Wachsthum in der Heiligung und zur Vollendung der Heiligung täglich noch bedürfe. Aber die Prädestinationslehre wurde doch von Cölestin nicht sanctionirt. Im Gegentheil deutete er darauf hin, daß es am besten sei, wenn diese Lehre, welche im Kampfe gegen häretische Auffassungen der Gnade aufgetaucht sei, nicht weiter geltend gemacht werde, da sie ein dem Menschen verborgenes Geheimniß berühre, und über die Tragweite der menschlichen Auffassungskraft hinausreiche. Hierbei ist es denn auch geblieben. Die Kirche hat es vermieden eine Abweichung von Augustins Lehrbegriffe zu äußern, ohne sich jedoch für die Prädestinationslehre auszusprechen; und das Erstere konnte um so eher geschehen, als nicht allein in Augustins Werken vieles über das Verhältniß von Gnade und Willensfreiheit nicht vom Standpunkte der Prädestinationslehre gesagt war, sondern auch dann, wenn die Prädestination vorgetragen ward, entsprechend der schwerverständlichen Lehre auch der Ausdruck nach verschiedenen Seiten hin aufgefaßt werden mochte. Cölestin hatte Recht. Als der Lauf der kirchlichen Lehrentwickelung dahin drängte, das zwischen Gnade und Willen bestehende Verhältniß genauer zu begreifen, und in dem dabei entstehenden Kampfe eine Zeitlang große Wellen aufgewühlt wurden und gegen einander schlugen, trat als ein Phänomen des Kampfes die Prädestinationslehre hervor. Der Kampf beruhigte sich. Die Polarität des ersten und zweiten Adams, das über das gesammte Menschengeschlecht gekommene sündliche Verderben, und die wiedererneuernde Gnade, durch welche die verfinsterte und gebundene menschliche Seele freigemacht werde, — alles dieses, was stets substanzieller Inhalt des christlichen Bewußtseins und Lebens und der kirchlichen Institutionen gewesen war, — wurde in dem Kampfe festgehalten und in dem

kirchlichen Bewußtsein vertieft; so strömte es weiter in dem Strom der kirchlichen Lehrentwickelung. Anders aber die Prädestinationslehre. Sie war ein Phänomen des Kampfes gewesen, und wurde dann wieder verborgen, als die Wellen wieder beruhigt weiter rauschten. Die kirchliche Feststellung der Lehre von der Gnade in Christo war unvergänglich an Augustins Andenken geknüpft, aber vor die Prädestinationslehre traten die heiligen Schranken, über welche das menschliche Forschen, zu Kühnes scheuend, nicht hinauszudringen versuchen soll.

Hieraus ergiebt sich, daß der Pelagianismus, ungeachtet seiner einseitigen und von der Fundamentallehre des Christenthums sich entfernenden Richtung, dennoch ein Princip vertrat, welches auch in der Kirchenlehre enthalten und verblieben ist, und durch ihn vielleicht ein Entwickelungsferment erhalten hat; das Princip der Willensfreiheit. Auch für die Christologie war dieses Princip von Bedeutung. Die Lehre von der Einheit der beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen Natur, in der Person Christi hat zwar in Augustins Schriften den kirchlich-dogmatischen Ausdruck gefunden, aber es ist doch nicht zu verkennen, daß die menschliche Seite des Erlösungwerkes gegen die göttliche Seite der Erlösung zurücktritt und das real-menschliche Vorbild Christi minder begriffen und zur Beherzigung dargestellt ist (1) Gleichwie in heiligen Gemälden aus alter Zeit die menschliche Gestalt in der Vereinigung mit dem Göttlichen noch gebunden erscheint, und es späteren Zeiten vorbehalten war, die Durchdringung des Göttlichen mit dem Menschlichen und des Menschlichen mit dem Göttlichen in voller Lebendigkeit auszudrücken.

Bei diesem Rückblick kehren wir endlich noch einmal wieder zu den Männern zurück, welchen Augustinus in der Geschichte dieser Lehrstreitigkeiten so lange gegenüber gestanden hat. Als

---

(1) Auch Dorner in der „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“ bemerkt, daß bei Augustins Lehre die Wahrheit menschlicher Entwickelung beeinträchtigt werde.

das Circularschreiben des Zosimus an die Bischöfe des Abendlandes und Morgenlandes versandt war, wurde unter dem Vorsitz des Metropoliten von Asien, des Bischofs Theodotus von Antiochien, abermals eine Synode zur Untersuchung der Lehren des Pelagius abgehalten (¹). Diesmal war der Ausgang ein anderer als zu Diospolis. Die Synode sprach über Pelagius das Anathema aus. Auch Praylius dachte jetzt anders, als er sich in dem Schreiben an den römischen Bischof geäußert hatte. Er stimmte in das Anathema ein. Pelagius wurde aus Jerusalem verbannt und von da an verschwindet er aus der Geschichte. Fand er in der Verborgenheit eines Klosters ein Asyl? oder beschloß er in der Abgeschiedenheit des Anachoretenlebens seine Tage? oder fand er als Flüchtling umherirrend, in einem entlegenen Hospiz einen vor der Welt verborgenen und von der Welt vergessenen Tod? — auf diese und sonstige ähnliche Fragen giebt die Geschichte keine Antwort. Er war alt genug, um nach dem Maaß der menschlichen Jahre sein Lebensziel nahe zu haben, und Schweres genug hatte der verlassene und verstoßene Greis erduldet, um bald unter den auf ihn eindringenden traurigen Gemüthsbewegungen zu erliegen. Cölestius taucht noch einigemal wieder auf, in solchen Zeitpunkten und unter solchen Verhältnissen, an welche sich die Hoffnung anschloß, daß der Sache des Pelagianismus eine günstige Wendung gegeben werden könne. So erschien er, als Cölestin römischer Bischof geworden war, noch einmal wieder in Rom, auf Gehör und Untersuchung antragend (²). Die Antwort war die Zurückweisung auf das bereits Beschlossene und die Verbannung aus Italien. Als dann im Jahr 428 Nestorius auf den Patriarchenstuhl zu Constantinopel erhoben war, hoffte nebst den exilirten pelagianischen Bischöfen auch Cölestius an ihm einen Beschützer und Fürsprecher zu gewinnen (³). Nestorius schrieb mehrere Briefe an Cölestin,

---

(¹) Commonitorium Marii Mercatoris.

(²) Prosper Aquitanus contra collatorem.

(³) Das Commonitorium des Mercator, verglichen mit den Briefen des Nestorius an den Cölestinus. In dem Appendix zu Tom. X.

um nähere Erkundigungen einzuziehen. Endlich erfolgte eine kurze und schneidende Antwort des römischen Bischofs. Die wohlwollende Absicht des Nestorius wurde durch diese Antwort gehemmt. Auch noch sonst wurde in Constantinopel gegen die Pelagianer, welche dort Aufnahme gesucht hatten, agitirt, und ein Verbannungsdecret des Kaisers Theodosius erwirkt. Von da ab verschwindet auch die Spur des Cölestius. Julian, ungleich jünger als Pelagius und Cölestius, lebte noch bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts (1). Mopsuestia bot ihm keine bleibende Zufluchtstätte. Dieselbe Erfahrung, die Pelagius an Praylius gemacht hatte, machte er bei Theodor. An den Schritten bei Nestorius war er betheiligt. Umsonst auch suchte er später unter den römischen Bischöfen Sixtus und Leo in Italien wieder Boden zu gewinnen. Endlich fand er ein Asyl in Sicilien, wo Sympathie für den Pelagianismus vorzugsweise verbreitet war. Er kehrte zu den schon früh ihm lieb gewordenen klassischen Studien zurück und beschäftigte sich mit Unterricht der Jugend. Seine Feinde spotteten darüber, daß aus einem Bischof ein Schulmeister geworden sei, während er in der klassischen Litteratur und dem Verkehr mit der Jugend eine Linderung seiner herben Lebenserfahrungen gefunden haben mag. Weder das Bewußtsein seiner Rechtgläubigkeit noch seiner bischöflichen Würde verließ ihn, und noch im neunten Jahrhundert bezeichnete ein Gedenkstein mit der Inschrift: „hier ruht in Frieden Julian, katholischer Bischof," das Grab des Häretikers.

---

(1) Gennadius de scriptoribus ecclesiasticis.

Elftes Capitel.

Augustins sonstige Schriften, nebst den geschichtlichen Veranlassungen.

So bedeutend und zahlreich auch Augustins Schriften gegen die Manichäer, Donatisten und Pelagianer sind, enthalten sie doch nur einen Theil seiner großen litterarischen Thätigkeit, die sich während seines bischöflichen Lebens und Wirkens nach allen Richtungen der theologischen Litteratur erstreckte. Durch die kirchlichen Zeitfragen und Verhältnisse ward er veranlaßt den früh betretenen Schauplatz der kirchlichen Polemik nicht wieder zu verlassen. Aber doch fühlte er sich dort nicht in seinem eigentlichsten Lebenselemente, sondern am liebsten war es ihm, wenn er, fern von polemischer Aufregung, in den Gefilden des Wortes Gottes sich ergehen und Früchte der Weisheit von obenher brechen konnte. Diese Liebe war denn auch mächtig genug, um unter den entgegenstehenden großen Hindernissen sich Bahn zu machen und hat ein Zeugniß an zahlreichen exegetischen Schriften, in welche gleichwohl auch wieder die kirchlich-polemischen Interessen hineintreten (¹).

Den Versuch, die Genesis nach der geschichtlichen Wortbedeutung aufzufassen, den Augustinus schon als Presbyter begonnen, aber wegen der zu großen Schwierigkeiten wieder abgebrochen hatte, nahm er als Bischof abermals auf und brachte ihn zur Ausführung in den „zwölf Büchern zum wörtlichen Verständniß der Genesis (²)." Ein mächtiges Werk, der Kosmos

---

(¹) Ueber Augustins exegetische Bedeutung verbreitet sich ausführlich Clausen: „A. Augustinus s. scripturae interpres." Hauniae, 1827.

(²) De Genesi ad litteram libri duodecim. Opp. tom. III.

des Augustinus; zwar vielmehr fragend und untersuchend, als behauptend, aber durch Fragen und Untersuchungen darauf hinweisend, daß die heilige Urkunde zu einer Reihe tiefsinniger Betrachtungen anrege, und nimmer mit dem, was irgendwie sonst durch menschliches Forschen über das Werden und Sichgestalten der Dinge erkundet sei, in Widerspruch kommen könne. Augustinus läßt sich die Einwendung machen: „welche Körner der Wahrheit hast du denn durch die Arbeit deiner Untersuchungen zu Tage gefördert? fast nichts hast du durch deine Fragen herausgebracht; entscheide dich unter den vielen Auffassungen, die du als möglich hingestellt hast.“ Er antwortet: „dadurch eben bin ich zu der mich erquickenden Speise gelangt, weil ich gelernt hatte, daß gegen diejenigen, von welchen unsre Heilsurkunden mit Vorwürfen angegangen werden, dem Glauben gemäße Antworten nicht mangeln; sondern es könne ihnen gezeigt werden, daß nichts von dem, was sie über die Natur der Dinge durch wahrhaftige Zeugnisse darzuthun vermögen, unsern Schriften entgegen sei. Wenn sie aber aus ihren Büchern gegen unsre Schriften oder gegen den katholischen Glauben etwas vorbringen, so könne ihnen einigermaßen nachgewiesen, sonst aber doch unzweifelhaft geglaubt werden, daß jenes falsch sei. Mithin habe, unbeirrt durch das Gerede falscher Philosophie und ungeschreckt durch den Aberglauben falscher Religion, unser festes Vertrauen dem Mittler anzugehören, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind. Und wenn wir sehen, daß in den heiligen Büchern aus wenigen Worten so viele wahrheits- und glaubensgemäße Bedeutungen sich schöpfen lassen, so sei diejenige vorzuziehen, welche nach unserer sichern Auffassung der Verfasser gehegt hat; oder wenn dies ungewiß bleibt, dann doch diejenige Auffassung, welche dem Zusammenhange der Schrift entsprechend und mit dem gesunden Glauben übereinstimmend ist. Denn es ist etwas Anderes, die Auffassung des Schriftstellers nicht zu durchschauen, und etwas Anderes, von der Richtschnur der Frömmigkeit abzuirren. Wenn beides vermieden wird, so hat der Leser eine vollkommene Frucht. Wenn aber

beides nicht vermieden werden kann, so möge die Auffassung des Schriftstellers im Ungewissen bleiben; dennoch ist es von Nutzen, eine mit dem gesunden Glauben übereinstimmende Ansicht zu ermitteln." Dieses apologetische Interesse bildet den Hintergrund des Augustinschen Werkes. Namentlich gegen die Genesis richteten die Gegner des christlichen Glaubens ihre Angriffe. Schwachen Gemüthern wurde dadurch dieses Buch verleidet und der Glaube wankend gemacht, während andrerseits auf einem unreifen gläubigen Standpunkt unreife oder abgeschmackte Ansichten mit gedankenloser Hartnäckigkeit zur Bestärkung der Gegner und zum Schaden des Glaubens vertheidigt wurden. Ueber die letztere Verkehrtheit sagt Augustinus: „wenn wir über dunkle und unserm Gesichtskreise fernliegende Dinge in der heiligen Schrift etwas lesen, was unbeschadet unsers Glaubens verschiedene Ansichten bei uns hervorrufen kann, so mögen wir uns nur in keine von diesen Ansichten mit gewagter Behauptung dermaßen hineinstürzen, daß wir, wenn etwa durch eine genauere Untersuchung die von uns angenommene Ansicht wankend gemacht wird, auf unhaltbare Wege gerathen, indem wir nicht für die Lehre der heiligen Schrift, sondern für unsre vorgefaßte Meinung streiten, und der Schrift unsre Meinung aufdrängen wollen, während wir doch vielmehr nichts anderes zu wünschen haben, als daß die Lehre der Schrift auch unsre Lehre sei."

Aus den vielen Untersuchungen in diesem Werke, die größtentheils, ohne daß bestimmte Behauptungen ausgesprochen würden, nur auf mögliche Auffassungen hinweisen, entrollt sich uns dennoch die Anschauung, die Augustinus sich über die Schöpfung bildete. Sogleich in den ersten Worten der heiligen Urkunde fand er die Andeutung von der ewigen Immanenz der Schöpfungswerke in der ewigen Trias Gottes. Die Folge der ewigen Immanenz war das zeitliche Hervortreten der Schöpfung, nämlich dessen, was nicht Gott selbst, sondern also in Gott war, daß es von Gott regiert ward. Das Werden schreitet von Gestaltlosigkeit zur Gestaltung fort. Ersteres ist, wenn auch nicht in Betreff der Zeit, doch in Betreff des Wesens das Frühere.

Daher wird, nachdem vorher die Schöpfung des Universums erwähnt ist, die Schöpfung zunächst unter der Benennung derjenigen beiden Elemente, welche am meisten das Formfähige veranschaulichen, als die noch gestaltlose angedeutet. Der Anfang der Gestaltung geschieht an dem Licht, nicht an dem leiblichen Licht, sondern an dem höchsten geistigen Licht der Schöpfung, welches zu seiner Bestimmung und Form gelangt, indem es gleichsam den Blick aufschlägt zu Gott, eben damit auch den Anfang der Scheidung zwischen Licht und Finsterniß bezeichnend. Das höchste geschaffene Licht der himmlischen Geister hängt an dem ewigen Licht der göttlichen Weisheit; es erschaut in dem ewigen Lichte die ewigen Urbilder aller Creaturen, es schaut dann auf die Schöpfung der Creatur, und wiederum von der Creatur erhebt es den preisenden Blick zu dem Schöpfer. Sechs große Contemplationen der himmlischen Geister von dem Schöpfer abwärts zum Geschöpfe und von dem Geschöpfe aufwärts zum Schöpfer sind zu unterscheiden, die sechs Schöpfungstage. Die Contemplationen abwärts sind die Abende, die Contemplationen aufwärts die Morgen der Schöpfungstage, und an jedem Morgen vereinigt sich mit dem wegen des Geschauten zu dem Schöpfer erhobenen lobpreisenden Blick die Contemplation einer neuen Schöpfungsstufe. Es wiederholt sich Abend und Morgen, aber ausgeschlossen ist die Nacht. Denn auch der zur Creatur abwärts gesenkte Blick enthält nicht eine mit der Liebe zu Gott in Widerspruch tretende Liebe zur Creatur.

Bedeutungsvoll ist die Zahl der Schöpfungstage. Die Sechs ist die erste unter den „perfecten“ Zahlen, welche der Summe ihrer Theile gleich sind, oder durch die Summe ihrer Theile erfüllt werden; eine vor allen andern Zahlen ausgezeichnete Zahl auch darin, daß ihre Theile von Eins bis Drei fortschreiten, erinnernd an die göttliche Trias und an den Ausspruch der heiligen Schrift, daß Gott alles mit Maaß, Zahl und Gewicht geordnet habe. Entsprechend ferner den Theilen der Sechs, schauen die himmlischen Geister an dem ersten Schöpfungstage sich selbst, zuerst in Gott, und dann in sich selber, und darnach

wieder in Gott; an den beiden folgenden Tagen schauen sie die Schöpfung des Himmelsfirmaments und des irdischen Weltbodens, nebst dem an dem Erdboden festgewurzelten Leben; und an den drei folgenden Schöpfungstagen schauen sie die Schöpfung der sichtbaren und sich frei bewegenden Wesen, welche dem Himmel und der Erde angehören. Dann folgt der siebente Tag, der Tag, an welchem Gott, nachdem er in den sechs Schöpfungstagen sein schöpferisches Wirken offenbart hatte, seine Ruhe offenbart, der Tag, welcher keinen Abend mehr hat. Weit entfernt also ist diese Siebenzahl der Tage von den Tagen, die gegenwärtig im Laufe einer jeden Woche ihren Kreislauf beschreiben, wenngleich in diesen gegenwärtigen Tagen eine Abschattung jener Siebenzahl sich darstellt. So wie das Gestaltlose ursprünglicher ist als das Gestaltete, wird vom zweiten Schöpfungstage an beschrieben, wie in Betreff der körperlichen Natur die Gestaltung aus der Gestaltlosigkeit sich entwickelt. Der Anfang dieser Gestaltung ist die Scheidung zwischen Himmel und Erde. Durch das Firmament wird zwischen dem ätherischen Elementen, welche zur himmlischen Welt gehören, und den gröberen Elementen von ungestümer Bewegung, welche der irdischen Welt angehören, die unüberschreitbare Grenzmarke gezogen. Die Sonderung der irdischen Elemente nimmt ihren Fortgang. Die Wasser der Meere rinnen in ihre Behälter und das Land taucht hervor, geschwängert mit den in dem Boden fixirten Lebenskeimen, die sprossend emporsteigen. Vom vierten Schöpfungstage an tritt in der materiellen Welt das sich frei bewegende Leben hervor. Die leuchtenden Himmelskörper kreisen in ihren Bahnen. Darnach wird auch die irdische Welt mit frei sich bewegenden Geschöpfen bevölkert. Gleichwie das feuchte Element, oder das Wasser im weitern Sinne, sowohl das Wasser im engern Sinne als auch die Luft in sich fassend, der ätherischen Luft näher steht, als das trockne Element oder die Erde im engern Sinne, wird auch zunächst die Schöpfung der Wasserthiere und der Vögel erwähnt, weil bei deren Bildung das feuchte Element, sei es des Wassers oder der Luft, überwiegend ist. Dann folgt am sechsten Tage

die Schöpfung der Animalien, welche der Erde im engern Sinne angehören. Mit diesen zuletzt der Mensch, der Träger des göttlichen Ebenbildes in seinem denkenden und erkennenden Geiste, und als solcher mit der Herrschaft über das übrige animalische Leben der Erde begabt. Mit der Erwähnung seiner Erschaffung zum Bilde Gottes wird die Hindeutung vereinigt, daß Gott, der ihn zu seinem Bilde erschuf, der dreieinige Gott sei.

Nach den sechs Tagen der Weltschöpfung ruht Gott am siebenten Tage von seinen Werken, und segnet deshalb den siebenten Tag und heiligt ihn. Diese Ruhe bedeutet nicht allein das Ruhen in ihm, welches Gott der Creatur darbietet, sondern vor allem die Ruhe, die Gottes selbst ist, und von welcher das Ausruhen der Creatur in Gott ein Abglanz ist. Die Ruhe aber Gottes selbst ist die Seligkeit, die Gott nicht in der Creatur, dem Werke seiner allmächtigen Güte, sondern in sich selber hat. Seine Seligkeit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sie wird aber, als die nicht in der Creatur sondern in ihm seiende, der Creatur nach der Vollendung der Creatur offenbart, und ist das Band der Creatur an Gott, so daß auch diese ihr Ausruhen und ihre Beseligung nicht in sich selber sondern in Gott findet, auch das Ausruhen von ihren Werken, die ihr von Gott gegeben sind, nicht in diesen Werken sondern in Gott erreicht. Von den himmlischen Geistern wurde nach vollendeter Weltschöpfung bei der siebenten aufwärts steigenden Contemplation die Seligkeit geschaut, die Gott nicht in den Werken sondern in sich selber hat, und nicht mehr ein Abend tritt am siebenten Tage für die himmlischen Geister noch wieder ein, weil der Blick ihrer Contemplation nicht noch wieder von einem neuen Schöpfungswerk Gottes abwärts gezogen wird. Denn die Schöpfung ist vollbracht, und das Wirken Gottes in der Schöpfung ist nunmehr das erhaltende, entwickelnde und regierende Wirken, welches über der Schöpfung waltet. Zuerst den höchsten Creaturen offenbart, findet die Offenbarung der Ruhe Gottes auch auf den übrigen Stufen der Schöpfung, nicht allein der sonstigen intellectuellen Schöpfung, ihre Wiederholung. „Jene Ruhe Gottes," sagt

Augustinus, „bei welcher Gott in sich selber ruht, und selig ist in sich selber, hat weder Anfang noch Ende, aber für die vollendete Creatur hat die Ruhe Gottes ihren Anfang. Denn die Vollendung einer jeglichen Creatur hat nicht sowohl in dem Universum, von welchem sie ein Theil ist, als in ihm, von welchem sie ist und von welchem auch das Universum ist, nach dem Maaße ihrer Art das Bestehen ihrer Ruhe oder die Ordnung ihres Verbleibens. Und deshalb, indem Gott in sich selber bleibt, zieht er alles, was aus ihm ist, zu sich zurück, so daß alle Creatur in sich selber ihre Naturgrenze hat, gemäß welcher sie nicht das ist was er selbst ist, in ihm aber ihren Ruheort hat, durch den sie das bewahrt was sie selbst ist. Im eigentlichen Sinne sprechen wir freilich von einem Ort in Beziehung auf Räume, die von Körpern eingenommen werden; aber weil ebenfalls die Körper nur an dem Orte, wohin sie durch die Neigung ihres Gewichts getragen werden, bleiben und ruhen, wird jene Beziehung nicht unangemessen von dem Körperlichen auf das Geistige übertragen.“ So wie die sechs Schöpfungstage ihre Abschattung in den Wochentagen haben, hat auch der siebente Tag, an welchem Gott ruhte von seinen Werken, eine Abschattung in dem siebenten Wochentage, eben auch dem Tage, an welchem der Heiland von seinen Werken ruhte, nachdem er am Kreuze die Worte ausgerufen hatte: „es ist vollbracht!“ Dem Volke Israel ward der siebente Tag zur äußerlichen Beobachtung verordnet, als Hinweisung auf die ewige Sabbathsruhe, die wir in Gott haben werden, wenn wir hienieden unsre Werke in Gott vollbracht haben. Aber den Mitgliedern des neuen Bundesvolkes, welches mit Christo durch die Taufe in den Tod begraben ist, um durch die Gnade Christi in einem neuen Leben zu wandeln, wird nicht mehr, wie dem alten Bundesvolke, die äußerliche Beobachtung des Sabbaths anbefohlen; „denn in dieser Gnade beobachten sie schon den ewigen Sabbath, wirken das Gute, was sie wirken, in der Hoffnung der zukünftigen Ruhe, und rühmen sich bei ihren guten Werken nicht, als ob sie es nicht empfangen hätten, sondern erkennen,

daß in ihnen Gott wirke, der zugleich wirket und ruhet, und der Creatur die entsprechende Regierung spendet und bei sich selber die ewige Ruhe hat."

Mit der Erwähnung des Quells, der von der Erde emporgestiegen sei und die ganze Oberfläche der Erde bewässert habe, beginnt die nähere Darstellung der zeitlich sich entwickelnden Schöpfungen, die von den Schöpfungen, welche am siebenten Tage vollendet waren, zu unterscheiden sind, weil es bei jenen besonders auf die Anschauung des Grundleglichen und Potenziellen ankommt, aus welchem dann die zeitlichen Entwickelungen gemäß der göttlichen Ordnung sich entrollen. Daß diese Unterscheidung zu machen sei, ergiebt sich namentlich aus der zweiten ausführlicheren Erzählung von der Schöpfung des Menschen. Hier wird zunächst die Erschaffung des Menschen und darnach die Erschaffung der Thiere des Feldes und der Vögel erwähnt, wogegen vorher die Schöpfung der Vögel, der Schöpfung des Menschen vorangehend, dem fünften Tage angehört. Bevor die Schrift zur näheren Darstellung des zeitlich sich Entwickelnden, soweit dasselbe näher offenbart werden sollte, sich hinwendet, faßt sie noch einmal mit der ihr eigenthümlichen Herablassung die Werke der sechs Schöpfungstage zusammen. Denn „sie redet also, daß sie durch ihre Erhabenheit über die Hochmüthigen spottet, durch ihre Tiefe die Aufmerkenden erbeben macht, durch ihre Wahrheit die Großen weidet und durch ihre Freundlichkeit die Kleinen nährt." Zu bekennen aber hat der Mensch, daß sein Wissen Stückwerk bleibe, wenn er den Offenbarungen über die Urentwickelungen nachzuforschen sucht. Denn „obgleich das Wesen Gottes unaussprechlich ist und dem Menschen menschlicherweise nur vermittelst des Gebrauchs von Worten, die auf Räumliches und Zeitliches hinweisen, verkündigt werden kann, während doch Gott über Zeit und Ort erhaben ist, so ist uns dennoch der Schöpfer vor vielem Geschaffenen näher. Denn „in ihm leben, weben und sind wir." Das Geschaffene aber, in so weit es körperlich ist, liegt wegen der Verschiedenheit seiner Art unserm Geiste fern, und liegt meistentheils auch unsern leiblichen Sinnen

fern. Darum ist es schwerer, das Geschaffene zu finden, als den Schöpfer; aber unvergleichbar seliger und köstlicher, als die Erkenntniß des gesammten Universums, ist es, seiner, von welchem dasselbe geschaffen ist, auch nur einigermaßen in frommem Geiste inne zu werden."

Der Quell, welcher aus der Erde emporsteigend die ganze Oberfläche der Erde bewässerte, ist muthmaßlich zu verstehen von der Gesammtheit der Quellen, die aus dem Boden hervorbrachen und aus der unterirdischen Tiefe eines ungeheuren Wasserbehälters gespeist wurden. Es ist aber bedeutsam, daß die nähere Darstellung der irdischen Lebensentwickelungen mit dem aufsteigenden Quell, welcher den Erdboden bewässerte, eingeleitet wird. Denn erst durch die Beimischung des feuchten Elements wird die Grundlage für das irdisch-materielle Leben gebildet. So ist denn auch für den Menschen ein Stück Erdschlamm, in welchem die schöpferischen Bildungskräfte enthalten waren, die Grundlage seines leiblichen Daseins; und wenngleich dem menschlichen Erkennen verborgen, ist es doch der menschlichen Vorstellung ansprechender, daß alsbald der Mensch in jugendlicher Vollkommenheit aus der göttlichen Schöpfermacht hervorging, anstatt daß die gegenwärtig aus dem Keim hervorgehende und allmählige Entwickelung des Menschen ein Analogon zu der Erschaffung des ersten Menschen wäre. Ueberhaupt auf die Frage, ob die ursprünglichen Gestaltungen des irdisch-organischen Lebens aus den in der Materie enthaltenen schöpferischen Kräften analog der späteren Entwickelung, oder in Analogie mit der Erschaffung des ersten Menschen hervorgetreten seien, empfiehlt sich die Annahme, daß beiderlei Schöpfungsweise neben einander bestanden, und demnach neben dem gewöhnlichen Zusammenhange und Laufe des Naturlebens auch dasjenige, was späterhin als Wunder in der Natur erschienen ist, schon bei der ursprünglichen Erschaffung ein Analogon gehabt habe. Wie aber auch hierüber gedacht werden mag, so beruht jedenfalls alles Naturleben, welches von jeher geworden ist und wird, auf der Ursächlichkeit und Maaßgabe der von jeher allen Naturerzeugnissen zu Grunde liegenden Schöpfungs-

kräfte, und die Unterscheidung zwischen Natur und Wunder besteht nur in dem menschlichen Anschauen und Erkennen, nicht aber in Gott. „Denn die Wunder geschehen gegen die Natur nur in unsrer Vorstellung, weil uns der Lauf der Natur anders bekannt geworden ist, nicht aber vor Gott, vor dessen Blicke dasjenige Natur ist, was er geschaffen hat, und dessen Wille Nothwendigkeit für die Natur ist.“ Erhaben schon war die Leiblichkeit des Menschen als eine solche Leiblichkeit, die zwar mit dem Attribut der Sterblichkeit behaftet, aber doch dem Verhängniß des Todes nicht unterworfen war, und an der aufrechten Gestalt, so wie an dem Blick, der sich himmelwärts erheben konnte, eine Signatur des mit dem Leibe verbundenen göttlichen Ebenbildes der vernunftbegabten Seele enthielt. Daß aber die Seele, obwohl das Bild Gottes an sich tragend, dennoch von dem Wesen Gottes zu unterscheiden ist, wird in der biblischen Urkunde schon dadurch bezeichnet, daß sie von Gott gehaucht sei. Denn gleichwie der Hauch des Menschen keine Emanation der Seele, sondern der Seele untergeordnet ist, und eine der Seele untergeordnete Natur bewegt, ist auch der seelenbildende Hauch Gottes dem Wesen Gottes untergeordnet. Mithin weist jenes Zeugniß des Wortes Gottes auf eine Grundwahrheit der menschlichen Vernunft hin. Die Seele nämlich ist wandelbar, sie kann wachsen an Tugend, aber durch Böses entarten; aber „jeder vernünftigen Seele ist von Natur unmittelbar die Wahrheit eingeschrieben, daß Gott durchaus unwandelbar und über jeder Möglichkeit des Verderbens erhaben sei.“

Gemäß dem, was sich aus der heiligen Schrift über die sechs Schöpfungstage und die Ruhe Gottes am siebenten Tage entnehmen läßt, ist vorauszusetzen, daß, bevor die reale menschliche Natur durch Vereinigung der Seele mit der leiblichen Potenz ins Leben trat, die Seele schon erschaffen war. Vielleicht befand sie sich vor jener Vereinigung in einem ähnlichen Zustande, als sie noch immer bei den neugebornen Kindern einnimmt, bei welchen die Vernunft noch latent ist. Oder wenn hierüber auch anders geurtheilt werden möchte, so müssen doch jedenfalls die Ansichten ausgeschlossen werden, daß die Seele in ihr irdisches

Leben mit Präscienz desselben oder zur Vergeltung ihres vorirdischen Lebens gekommen sei. Mit ihrem Eintritt in das irdische und leibliche Leben gelangte sie zu einer Entwickelungsstufe, auf welcher sie, je nach treuer oder untreuer Benutzung, Lohn oder Strafe zu ernten hatte. Sie bewohnt den Leib als ihr Organ, bewegt den Leib und wirkt durch den Leib, und empfängt vermittelst des Leibes die Eindrücke des Leiblichen, aber sie selbst ist nicht leiblicher Art. In dem Leibe sind die sämmtlichen Elemente vertreten. Denn obgleich die Grundstructur des Leibes eine Formation feuchter Erde ist, hat der Leib doch auch Luft und Feuer in sich, Luft in den Lungen, Arterien und Nerven, die Hitze des Feuers in der Leber, und das geklärte und gleichsam zu dem Himmel des Leibes emporgestiegene Licht des Feuers in dem Gehirn, dem Centralsitze der Seele, von welchem aus die Lichtstrahlen der Augen entsendet werden, die leitenden Röhren zu den Sinnenorganen gehen, und auch der durch den ganzen Leib verbreitete Tastsinn seinen Ursprung nimmt, um alsdann vermittelst des Rückenmarks und dessen Wirbel sich durch Röhren überall hin auf den Leib zu erstrecken. Die Sinne sind für die Seele die Boten des Körperlichen, weil in den Sinnen die Elemente, aus welchen alles Körperliche besteht, verinnerlicht sind; in dem Gesichtssinn das Feuer, in dem Gehörsinn die Luft, in dem Geruchsinn und Geschmacksinn das Wasser, und zwar in dem ersteren das dunstförmige Wasser, in dem letzteren das tropfbare Wasser, und endlich in dem Tastsinn die Erde. Weil nun die sämmtlichen Sinne nach dem vorderen Gehirn, wo auch der Tastsinn seinen Ursprung hat, zusammenlaufen, so wird mit Hinsicht auf diese Gehirnhöhle, welche, als Organ für die sensitiv- und productiv-denkende Seelenthätigkeit, in dem Gesammtorganismus des Gehirns die erste Stelle einnimmt, in der biblischen Urkunde gesagt, daß Gott seinen Hauch dem Menschen ins Antlitz gehaucht habe. Die hintere Gehirnhöhle ist, als das Organ der leiblichen Bewegung, das Organ für die Willensthätigkeit der Seele. Die mittlere Gehirnhöhle aber, wo die Sinneneindrücke fixirt werden, ist das Organ für die reproductive Seelenthätigkeit, oder für das Gedächtniß. Es nimmt in dem Or-

ganismus des Gehirns diese mittlere Stellung ein, weil durch die Fixirung der Sinneneindrücke die geordnete Continuität der Bewegungen vermittelt wird. Von dem Organismus des Gehirns aus regiert die Seele den Leib. Die ihrem Wesen verwandteren Elemente des Feuers und der Luft sind die nächsten Träger ihres Wirkens, durch welche sie mit ihrer Willenskraft die gröberen Elemente des Leibes, das Wasser und die Erde, in Bewegung setzt. Wenn ihrer Thätigkeit Störungen in dem leiblichen Organismus hemmend entgegentreten, so sucht sie dieselben zu beseitigen und bei dieser Reaction wird der Schmerz hervorgerufen. Wenn aber die leiblichen Organe ihr gänzlich den Dienst versagen, so entweicht sie, „gleichsam als ob nun kein Grund mehr vorhanden sei, weshalb sie noch länger in dem Leibe verweilen solle.“ Denn sie selbst ist nicht leiblichen Wesens. Während sie in dem Leibe waltet und den Leib regiert, lebt nnd webt sie doch auch wieder in ihrer eignen Welt. Wenn sie Gott und göttliche Dinge, oder sich selbst und die Kräfte ihrer Natur erkennen will, so zieht sie sich von den Sinneneindrücken in ihre innere Welt zurück, und überhaupt „hat sie Unzähliges, welches von dem körperlichen Wesen gar sehr verschieden ist, und nicht von den leiblichen Sinnen erreicht, sondern nur von der denkenden Vernunft erschaut werden kann.“ Die körperliche Theilbarkeit findet auf sie keine Anwendung; sonst würde sie nicht von andern Linien wissen, als in der körperlichen Natur vorkommen können. Ob nun Gott, als er ihr den Leib anbildete, Licht- und Lufttheile aus den obern Weltregionen entnahm und mit dem Erdschlamm vereinigte, oder aus diesem entwickelte, bleibt fraglich. „Denn daß jedweder Körper in jedweden Körper verwandelt werden könne, ist glaublich; zu glauben aber, daß irgend welcher Körper in Seele verwandelt werden könne, ist abgeschmackt“ (1). „Und ich bin,“ sagt Augustinus, „der Zuversicht, daß mit Hülfe Gottes mir keiner einreden wird, daß

(1) Ganz anders also dachte Augustinus, als moderne Naturphilosophen, welche die Seele für nichts anderes als eine körperliche Potenz halten.

die Seele ein Körper oder eine körperliche Qualität oder Harmonie sei." Augustinus schließt seine Untersuchungen über die Seele mit folgenden Worten: „in Betreff der Seele, welche Gott dem Menschen eingehaucht hat, behaupte ich nur dieses, daß sie zwar aus Gott, aber nicht dem Wesen Gottes identisch ist, und daß sie unkörperlich, nämlich nicht Körper sondern Geist ist, nicht aus dem Wesen Gottes gezeugt, auch nicht von dem Wesen Gottes ausgegangen, sondern von Gott geschaffen, und daß, indem sie geschaffen wurde, in ihre Natur keine Natur des Körpers oder der unvernünftigen Seele umgewandelt ward, weshalb sie also aus Nichts geschaffen wurde, und daß sie, gemäß einer ihr eigenthümlichen Lebensbeschaffenheit, die ihr unverlierbar bleibt, unsterblich ist, wenngleich sie, gemäß einer Wandelbarkeit, wodurch sie schlechter oder besser zu werden vermag, auch nicht unangemessen als sterblich bezeichnet werden kann; denn die wahrhafte Unsterblichkeit hat allein Er, von welchem gesagt ist: „der allein Unsterblichkeit hat."

Das Paradies, in welches der Mensch versetzt ward, hat sowohl geschichtliche Wahrheit als auch mystische Bedeutung. In ersterem Betracht war es eine Region voller Lieblichkeit, erfüllt mit anmuthigen Bäumen, deren Früchte labende Nahrung spendeten, in seiner Mitte den Lebensbaum enthaltend, das Sacrament der himmlischen Weisheit, aus dessen Früchten, gleichwie aus der himmlischen Weisheit die Seele mit der Kraft des höhern geistigen Lebens genährt ward, der Leib des Menschen die Kraft unverwelklicher Gesundheit und unvergänglichen Bestehens empfing. Dem Menschen wird das Gebot gegeben, sich vor dem Genuß von dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen zu behüten; nicht als ob den Früchten dieses Baumes an sich selber eine lebenzerstörende Kraft innegewohnt hätte, sondern die zerstörende Wirkung war die Folge der Uebertretung des Gebots, welches mit dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen vereinigt war. „Der Mensch aber bedurfte dessen, daß ihm etwas versagt ward, damit es ihm möglich würde, sich seines Herrn werth zu erzeigen durch die Tugend des Gehorsams, welche

in Wahrheit als die einzige Tugend in dem Verhältniß der vernünftigen Creatur zu Gott bezeichnet werden kann, wie auch andrerseits die erste und größte Sünde der Ungehorsam ist, das heißt der Hochmuth, welcher in Eigenmächtigkeit sich äußern will. Demnach hatte der Mensch vermittelst des Gebots den Herrn zu erkennen und zu fühlen. Nicht böse war also jener Baum, er wird aber der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen genannt, weil an ihm, wenn die verbotene Frucht gekostet ward, die Uebertretung des Gebots haftete, welche dem Menschen durch die Erfahrung der Strafe den Unterschied zwischen dem Gut des Gehorsams und dem Uebel des Ungehorsams einprägte. Ein Strom floß durch das Paradies, sich fernerhin in vier Ströme zertheilend. Auf die Frage, wie eine solche Zertheilung denkbar sei, da jene vier noch jetzt vorhandenen Ströme aus fern von einander liegenden theils bekannten und theils noch unbekannten Quellen ihre Wasser entsenden, kann mit der Hypothese geantwortet werden, daß jener Strom, nachdem er das Paradies verlassen habe, in unterirdischen Windungen fortgeströmt und in den theils bekannten, theils unbekannten Quellen der vier Ströme wieder hervorgebrochen sei. Der Mensch wird ins Paradies gesetzt zur Bearbeitung desselben und zur Behütung. Das Letztere ist dort, wo keine äußern Angriffe zu fürchten waren, von der Behütung, mit welcher der Mensch sich selbst in dem Paradiese zu behüten hatte, zu verstehen. Die Arbeit dort aber war keine beschwerende Mühsal, sondern freudige Uebung der Willenskraft, „indem dasjenige, was Gott geschaffen hatte, mit Hülfe der menschlichen Arbeit um so lieblicher und fruchtbarer aufwuchs; auf daß um so mehr gepriesen würde der Schöpfer, der in die mit dem Leibe vereinigte Seele den Verstand zur Arbeit eingepflanzt, und das Vermögen zur Arbeit, die damals nicht dem widerwilligen Geiste durch die leibliche Bedürftigkeit aufgedrungen sondern von dem wollenden Geiste erstrebt ward, eingesenkt hatte. Denn wann giebt es ein größeres und bewunderungswürdigeres Schauspiel, oder wann vermag die menschliche Vernunft sich mit der Natur der Dinge gleichsam näher zu unter-

reden, als dann, wenn die Sämereien in die Erde gestreut, die Fruchtreiser gepflanzt, die jungen Stämme verpflanzt und die Zweige eingepfropft werden? Dann wird gleichsam erfragt, was die Kraft der Wurzel und Sprößlinge vermöge oder nicht vermöge, und weshalb sie es vermöge oder nicht vermöge, und was bei ihr theils die unsichtbare und innerliche Entwickelungsmacht theils die äußerlich herangebrachte Sorgfalt vermöge; und diese Betrachtung geht zu der Anschauung über, daß nicht der da pflanzet, noch der da begießet, etwas ist, sondern Gott, der das Gedeihen giebt, weil auch dasjenige Wirken, welches äußerlich durch den Menschen herzutritt, eben durch den Menschen herzutritt, den Gott geschaffen hat und unsichtbar regiert und ordnet. Darnach richtet sich auf die Welt selbst, als auf einen großen Baum der Dinge, das Auge der Betrachtung und erblickt in der Welt die zwiefache Wirksamkeit der Vorsehung, die Naturwirksamkeit und die Willenswirksamkeit, die erstere durch das verborgene göttliche Walten, wodurch die Bäume und Kräuter ebenfalls das Gedeihen empfangen, und die letztere durch die Werke der Engel und der Menschen." Und hier eröffnet sich sowohl ein Blick auf das Walten und Weben Gottes in allen Creaturen, als auch auf das über der Creatur erhabene Wesen Gottes. Das Wesen Gottes ist über Raum und Zeit erhaben. Nicht kann das Merkmal körperlicher Substanzen, daß ihr Ganzes größer sei als ihre Theile, auf Gott übertragen werden; und eben so wenig kann auf ihn, bei welchem nicht etwas war was nicht mehr ist, und nicht etwas sein wird was nicht schon ist, die Wandelbarkeit der Zeit übertragen werden. Zeit und Raum sind an dem geschaffenen Wesen haftende Modalitäten. Zu dem geschaffenen geistigen Wesen gehört die Modalität der zeitlichen Bewegung, zu dem geschaffenen körperlichen Wesen die Modalität der zeitlichen und räumlichen Bewegung. „So wie nun die Substanz, die nur zeitlich bewegt wird, höher ist als die Substanz, welche zeitlich und räumlich bewegt wird, ist am höchsten die Substanz, welche weder zeitlich noch räumlich bewegt wird. Wie demnach der nur durch die Zeit bewegte geschaffene Geist

den Körper durch Zeit und Raum bewegt, so bewegt auch der weder durch Zeit noch durch Raum bewegte Schöpfer-Geist den geschaffenen Geist durch die Zeit. Der geschaffene Geist jedoch bewegt sich selbst durch die Zeit, und bewegt den Körper durch Zeit und Raum; der Schöpfer-Geist aber bewegt sich selbst ohne Zeit und Raum, und bewegt den geschaffenen Geist ohne Raum durch die Zeit, und bewegt den Körper durch Zeit und Raum."

Stufenweise kann zu dieser höchsten Anschauung emporgestrebt werden. Keine leibliche Bewegung erfolgt, ohne von leiblich Feststehendem auszugehen. Eine Hinweisung darauf, wie die Seele ohne räumliche Bewegung mit ihrem Winke den Leib durch den Raum bewegt; und dann weiter eine Hinweisung auf das höchste allbewegende Princip, von welchem alle Lebensstufen geordnet und die höheren den niederen übergeordnet sind. „Daher ist den erhabenen Engeln, die in Seligkeit dem Herrn dienen, die ganze körperliche Natur und alles irrationale Leben und jeder schwache oder verderbte Wille untergeben, damit sie von dem oder mit dem, was ihnen untergeben ist, dasjenige vollbringen, was die Natur der Dinge fordert, nach dem Befehle Gottes, welchem Alles unterworfen ist. Sie schauen in Gott die unwandelbare Wahrheit, und lenken gemäß derselben ihren Willen. Sie haben also stets ohne Zeit und Raum Theil an seiner Ewigkeit, seiner Wahrheit und seinem Willen. Sie werden aber auch, während Gott selbst zeitlich unbewegt bleibt, durch seinen Willen zeitlich bewegt. Doch weichen sie dabei nicht von seiner Betrachtung zurück, sondern sie schauen sowohl Gott ohne Raum und Zeit, als auch vollbringen sie an den ihnen untergeordneten Wesen die Befehle Gottes, sich selbst zeitlich bewegend. So waltet denn Gott über der gesammten Creatur mit dem zwiefachen Werke seiner Vorsehung, über den Naturen, daß sie werden, über den Willen aber, daß sie ohne seinen Befehl oder seine Zulassung nichts thun."

Die folgenden Erzählungen von dem Herannahen der Thiere zu dem Menschen und der Benennung derselben durch den Menschen, so wie von der Schöpfung des Weibes, werden nur

durch die Mitanwendung der mystischen Auslegung in das ganze Licht sinnvoller Bedeutung treten. Es ist aber bei keinem einzigen Zuge der Erzählung nöthig, auf den geschichtlichen Boden zu verzichten und ausschließlich bei der mystischen Auffassung stehen zu bleiben. Die leibliche Erschaffung des Weibes bietet Veranlassung zu der Ansicht, daß bei solchen schöpferischen Bildungen, die nicht als Evolutionen aus den Naturgesetzen sich darstellen, sondern unter den Begriff des Wunders fallen, die Engel dem Willen und der Macht des Schöpfers dienen. Auf die Frage aber, ob die Seele des Weibes eben so wie die Seele Adams, dem Leibe mitgetheilt, oder aus der Seele Adams entnommen sei, wird das menschliche Denken zu keiner entscheidenden Antwort gelangen. Nur daß die Hinneigung zu der ersteren Ansicht kein Präjudiz gegen die sonstige Theorie des Traducianismus werde, die jedoch auf die Seele des Erlösers schwerlich in Anwendung gebracht werden kann. Nicht ohne den Zweck der Fortpflanzung wird das Weib dem Manne zur Gefährtin und Gehülfin gegeben. Denn die Ehe, so wie die Fortpflanzung des Menschengeschlechts bis zu der von Gott zuvor bestimmten Zahl, ist nicht naturgemäß mit der sündlichen Begierde verbunden. Der Sündenfall der ersten Menschen geschieht unter der Einwirkung des Versuchers. Nahe liegt die Annahme, daß bei ihnen bereits eine Selbstüberhebung, an welche der Einfluß des Versuchers sich anschloß, vorangegangen war, so daß sie dann durch den demüthigenden Fall das Fälschliche ihrer Selbstüberhebung kennen zu lernen hatten. Denn „bevor der Ruin kommt, überhebt sich das Herz, und bevor der Ruhm kommt, wird es gedemüthigt." Alle die Fragen aber, die sich aus der Relation des Sündenfalls und der Folgen desselben zu dem Willen Gottes und der göttlichen Präscienz ergeben, sind durch die Hinweisung zu beantworten, daß zu der Vollkommenheit des Universums auch diejenige Lebensstufe gehörte, die durch sündlichen Gebrauch der Willensfreiheit fallen, und durch rechten Gebrauch der Willensfreiheit die Früchte bringen konnte, und die, nachdem sie durch Schuld des eignen Willens gefallen ist, zur Verherrlichung so-

wohl der göttlichen Barmherzigkeit als auch der göttlichen Gerechtigkeit gereicht, und zu der Anschauung leitet, daß selbst das Böse den Absichten der göttlichen Weltregierung dienen muß. Daß unter göttlicher Zulassung der Versucher vermittelst der Schlange den Menschen versucht, muß zunächst als geschichtliches Factum hingenommen werden. Mit der tieferen Erforschung dieses Factums hat es die mystische Deutung zu thun. Ueber den Satan ist erstens dieses zu sagen, daß er auf ähnliche Weise als der Mensch durch Hochmuth gefallen ist, doch in solcher Größe der Schuld, „daß er nicht mehr von dem Licht der Gerechtigkeit erquickt, noch von dem Urtheilsspruch der Gerechtigkeit frei gemacht werden konnte.“ Zweitens dieses, daß er und seine Engel muthmaßlich sofort nach ihrer Erschaffung abgefallen seien, oder daß sie, wenn dieses erst später geschah, nicht anders als ohne Präscienz ihres Falles eine Zeitlang in der Seligkeit des himmlischen Paradieses gelebt haben konnten (1). Die Fragen, welche sich aus der Relation des satanischen Sündenfalls zu dem Willen Gottes und der göttlichen Präscienz ergeben, müssen gemäß den Gesichtspunkten, die schon bei dem menschlichen Sündenfall in Betracht kamen, beantwortet werden. Eine Abzweigung des Hochmuths ist der Neid. Der Satan, der aus Hochmuth gefallen war, wird aus Neid der Versucher des Menschen. Die ersten Menschen fielen. Entkleidet von der innerlich schmückenden Gnade, schauten sie mit andern Augen als zuvor ihre leibliche Nacktheit, und ihr Leib nahm die krankhafte und todtbringende Beschaffenheit an, deren Folge der Tod ist. In der folgenden geschichtlichen Erzählung voll mystischer Tiefe und psychologischer Anschaulichkeit wird dann die Ueberweisung der Schuldigen und das Strafurtheil dargestellt.

Das zwölfte Buch hat den Charakter eines Anhangs zu

---

(1) Die Frage, ob der Satan zur höchsten Stufe der Engel gehört habe, wird von Augustinus berührt, aber nicht mit hinlänglicher Deutlichkeit beantwortet. Es scheint jedoch, daß Augustinus sich gedrungen fühlen mußte, auf diese Frage verneinend zu antworten.

dem schon mit dem elften Buch abgeschlossenen Werke. Indem Augustinus sich — gegensätzlich gegen manche Ausleger — darüber aussprach, daß die Erzählung der Genesis von dem Paradiese sich auf eine Stätte von irdisch-körperlicher Realität beziehe, trat ihm die Aufgabe nahe, sich ebenfalls über andere Stellen der heiligen Schrift auszusprechen, die nicht von einem irdisch-körperlichen, sondern von einem seelischen oder geistigen Paradiese redeten. Dieser Aufgabe wollte er sich nach der Beendigung des Hauptwerkes noch widmen. Sie lenkte seinen forschenden Blick auf die Geisterwelt, auf die geheimnißvollen und schon in das Jenseits hineinragenden Funktionen der Seele, und auf jene Sphäre, die theils als die Nachtseite des menschlichen Lebens bezeichnet wird, theils auch als die Lichtseite des menschlichen Lebens bezeichnet werden kann. Es ist daher dieser Anhang eine werthvolle Schrift, weil sie über Probleme des Denkens und Erfahrungen des Seelenlebens, die immer wieder das Forschen eines auf das Jenseits schauenden Geistes in Anspruch nehmen werden, die Ansichten eines hochbegabten und erleuchteten Kirchenlehrers enthält. Von jener Stelle des zweiten Corintherbriefes, in welcher der Apostel Paulus von seiner Entzückung bis in den dritten Himmel und das Paradies spricht, geht Augustinus bei seinen Untersuchungen aus. Er unterscheidet drei Arten von Visionen, die korporale, die spiritale und die intellectuale ([1]). Die korporale Vision gehört der Beziehung der Körperwelt auf die Sinnenorgane an. Die spiritale Vision umfaßt alle körperähnlichen Eindrücke und Bilder des Seelenlebens. Die intellectuale Vision ist das Vernunftschauen. Zwischen diesen drei Arten der Vision besteht das Verhältniß, daß die zweite der ersten, und wiederum die dritte der zweiten übergeordnet ist. Denn die korporale Vision kommt nur dadurch zu ihrer Bedeutung, daß sie von der spiritalen Vision aufgenommen wird. Jeden Eindruck, welchen die Sinne empfangen haben, tragen sie

---

([1]) Ueber die Benennungen spricht er sich näher aus. Die Benennung der zweiten Vision wählte er mit Hinsicht auf 1. Corinth. 14, 12—19.

der Seele zu, und augenblicklich formt die Seele die empfangenen Eindrücke in sich ab und bewahrt dieselben. Nur dadurch daß dieses geschieht, ist Zusammenhang und Harmonie der Sinnenwahrnehmungen möglich. Keine Melodie könnte vernommen werden, wenn nicht die Seele die einzeln auf einander folgenden Töne bei sich fixirte. Von unermeßlicher Mannigfaltigkeit ist der seelische Kosmos körperähnlicher Wahrnehmungen, Eindrücke und Bilder. Sie treten in die Erinnerung hinein, werden von der Erinnerung hervorgerufen, werden aber auch von der Phantasie der Seele abgeändert und gebildet. Im wachenden Zustande webt die Seele in solchen Anschauungen und Eindrücken einer geistigen Welt. Dann zwar, wenn ihre Intention auf die gegenwärtigen Sinneneindrücke gerichtet ist, wird der innere Eindruck von der Sinnenwahrnehmung nicht unterschieden; er tritt aber hervor, wenn nicht mehr diese Intention vorhanden ist; und wenn, wie es beim Schlafe geschieht, die Seele sich von der Sinnenthätigkeit weiter zurückgezogen hat, taucht die spiritale Welt mit ihren körperähnlichen Anschauungen, Tönen und Eindrücken um so heller auf. Schon der gewöhnliche Schlaf zeigt eine Aehnlichkeit mit dem Tode, noch mehr der tiefere extatische Schlaf, der, wohl gewöhnlich durch anormale körperliche Zustände veranlaßt, fast völlig das Bild des Todes zeigt, und nach Aeußerungen zu schließen, die von den Wiedererwachten gemacht wurden, die Seele oft in körperähnliche Regionen hineinführt, welche bei dem gewöhnlichen Schlafe nicht erreicht zu werden pflegen. Den spiritalen Visionen des extatischen Schlafs stehen im wachenden Leben ähnliche extatische Visionen gegenüber, Anschauungen und Wahrnehmungen, die über die Tragweite der leiblichen Sinne hinausgehen, und theils noch mit Eindrücken der fortdauernden Sinnenthätigkeit verbunden, theils auch im höhern extatischen Zustande völlig von derselben zurückgezogen sind, so daß die Seele keine Eindrücke vermittelst der leiblichen Sinne mehr in sich aufnimmt, sondern ohne die Sinne des Leibes, durch die ihr innewohnende Kraft, ihre körperähnlichen Visionen und Wahrnehmungen hat. Die spiritalen Visionen sind theils von der Seele erzeugte Phantasmagorien, theils Zeugnisse, daß

sie mit der Geisterwelt sich berührt und Eindrücke von derselben empfangen hatte. Schwer oder unmöglich ist in diesen Beziehungen oft die Entscheidung, und bei der letztern Annahme oft auch schwer oder unmöglich die Entscheidung, ob die Einwirkungen von der guten oder von der bösen Geisterwelt ausgegangen seien; aber die Erfahrungen, die schon in dem irdischen Leben über den spiritalen Kosmos gemacht werden, sind eine Hinweisung, daß die Seele, wenn sie beim Tode aus dem diesseitigen Leben scheidet, in eine Welt körperähnlicher Anschauungen nnd Wahrnehmungen von solcher Deutlichkeit, wie während des irdischen Lebens noch nicht wahrgenommen ward, eintreten wird. Diejenigen Seelen, welche dann zur Seligkeit gelangen, werden dann, in der Gemeinschaft mit seligen Geistern ein Geisterleben führend, in Regionen körperähnlicher Visionen und Eindrücke, die über das Maaß irdischer Lieblichkeit und irdischen Entzückens hinausgehen, versetzt werden; so wie andrerseits diejenigen Seelen, welche in die Pein kommen, in körperähnliche Regionen des Elends verbannt werden. Und in Wahrheit ist ja auch jener körperähnliche Kosmos, welcher den seligen Geistern angehört, der körperhaften Welt übergeordnet, weil er eben geistiger Art ist.

Doch höher noch als die spiritale Vision steht die intellectuale Vision. Mit der spiritalen Vision verbindet sich ähnlich, wie mit der korporalen Vision, der Irrthum; die intellectuale Vision ist irrthumlos. Denn entweder ist sie ohne Irrthum vorhanden, oder sie ist gar nicht vorhanden. Durch ihr höherstehendes Licht empfängt das spiritale Schauen erst seine Deutung. Nicht eigentlich Pharao, der den unverstandenen prophetischen Traum empfangen hatte, sondern Joseph, der die Deutung des Traums empfing, war der Prophet. Wer aber sowohl die spiritale Vision empfängt, als auch das Verständniß derselben durch die intellectuale Vision, ist in vollem Sinne ein Prophet. Von dem Lichte der Vernunft und Erkenntniß wird über die untergeordneten Visionen geurtheilt und jenes geschaut, welches weder körperhaft noch körperähnlich ist, der Geist und jede gute Beschaffenheit des Geistes, als da ist Liebe, Freude, Friede, Ge-

duld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmuth, Keuschheit und anderes noch dergleichen Art, wodurch das Herannahen zu Gott stattfindet; und Gott selbst, „aus welchem und durch welchen und in welchem Alles ist.“ Nämlich „unter den intellectualen Visionen giebt es Einiges, welches in der Seele selber geschaut wird, als da sind die Tugenden, sowohl die ewig bleibenden, zu denen die Frömmigkeit gehört, als auch diejenigen Tugenden, die nur diesem irdischen Leben, nicht aber mehr dem zukünftigen Leben angehören, zum Beispiel der Glaube, durch welchen wir das noch nicht Geschaute glauben, und die Hoffnung, in welcher wir auf das Zukünftige mit Geduld warten, und auch die Geduld, in welcher wir bis dahin, daß wir das Ziel erreichen, alles Widerwärtige ertragen. Ein anderes aber ist das Licht, von welchem die Seele erleuchtet wird, daß sie in sich selber, oder in demselben alles wahrhaft Erkannte schaue. Dieses Licht ist Gott, sie aber ist erschaffen und, obgleich vernunftbegabt und erkenntnißfähig, doch nur zu seinem Bilde gemacht. Wenn sie dieses Licht anzuschauen versucht, so zittert sie vor Schwachheit und fühlt ihre Unzulänglichkeit. Und dennoch kommt ihr von diesem Lichte jede Erkenntniß, deren sie fähig ist. Wenn sie nun, aufwärts erhoben und den leiblichen Sinnen entzogen, in größere Klarheit solches Schauens gestellt wird, und zwar durch eine Erhebung, die nicht eine körperlich-räumliche ist, so sieht sie über sich dieses Licht, mit dessen Hülfe sie ebenfalls auch alles sieht, was sie in sich selber erkennt.“ Vielleicht nun leitet die Einsicht in die dreifache Art der Visionen zum Verständniß des dritten Himmels und des Paradieses, wohin der Apostel Paulus entzückt ward. Die erhabensten Regionen für die korporale Vision werden mit dem Namen des Himmels bezeichnet. Ueber ihnen aber wölbt sich ein anderer und höherer Himmel der Regionen für die spiritale Vision. Und wiederum über diesen Regionen ist der Himmel für die intellectuale Vision. In diesem Himmel redet Gott so, *wie er ist*, mit unaussprechlichen Worten zu der Seele, „und niemand, der ihn *also* schaut, wird leben in *dem* Leben, welches in den Sinnen des Leibes

sterblich gelebt wird, sondern er muß diesem Leben absterben, sei es durch völlige Trennung von dem Leibe, oder doch durch solche Zurückgezogenheit und Entfremdung von den leiblichen Sinnen, daß er, wie der Apostel sagt, nicht mehr weiß, ob er in dem Leibe oder außer dem Leibe sei." Und warum sollte eine solche Entzückung in den dritten Himmel nicht eben auch eine Versetzung in das Paradies genannt werden? da ja das Paradies ebenfalls zur sinnbildlichen Bezeichnung der Kirche dient, und das Jerusalem des alten Testaments das Sinnbild sowohl des Jerusalems der Kirche auf Erden, als auch des himmlischen Jerusalems ist.

Wozu denn noch, fragt Augustinus, die Hoffnung auf die leibliche Auferstehung, wenn der spiritale und der intellectuale Himmel in ihre Seligkeiten die Seele nach dem irdischen Tode aufnehmen? und er antwortet mit Andeutung der Ansicht, daß die Seele auf Vereinigung mit dem Leibe angelegt sei, und deshalb nach ihrer Trennung von dem Leibe doch eine Bedürftigkeit zur Wiedervereinigung mit demselben behalte, als dem nächsten Organ ihrer Wirksamkeit, durch welches auch ihre Beziehung zu der materiellen Welt vermittelt werde. Eine Vermuthung darüber, ob durch den Tod das Band zwischen der Seele und der materiellen Welt gänzlich oder nur zum Theil gelöst werde, wagte Augustinus nicht auszusprechen; aber eine irgendwie eintretende Lösung glaubte er annehmen zu müssen. Nach der Auferstehung kehre die Seele auch zu der materiellen Welt in volle Wechselbeziehung zurück, ohne daß jedoch dadurch — weil sie alsdann ja mit dem verklärten Leibe wieder vereinigt sei — ihr Leben und Weben in dem spiritalen und intellectualen Himmel gehemmt werde. Und dann erst sei die verklärte Menschennatur vollkommen den Engeln Gottes zur Seite gestellt, denn bei diesen bestehe die intellectuale und die spiritale Vision in harmonischer Uebereinstimmung mit der korporalen Vision, und ebenfalls die körperliche Welt sei für die Engel Gegenstand des Schauens und Wirkens.

Ueber „Spracheigenthümlichkeiten" der heiligen

Schrift schrieb Augustinus sieben Bücher (1). Seine exegetischen Forschungen hatten ihm gezeigt, daß es bei dem Verständniß der heiligen Schrift wesentlich auf das Verständniß ihrer eigenthümlichen Ausdrucksweisen ankomme, und er faßte den Plan zu einem darauf bezüglichen Werke. Es erstreckt sich dieses Werk auf den Pentateuch, auf das Buch Josua und das Buch der Richter. Er stellte die ihm aufstoßenden Spracheigenthümlichkeiten zusammen, und fügte kurze Bemerkungen hinzu. Oft ging er auch auf die griechische Uebersetzung zurück. Auf die Ursprache des alten Testaments selbst konnte er nicht zurückgehen, weil ihm die Kenntniß der hebräischen Sprache mangelte. Die Tendenz dieses Werkes scheint auf die sämmtlichen Bücher der heiligen Schrift gerichtet gewesen zu sein. Vermuthlich also blieb es ein Bruchstück. Die Abfassungszeit wird etwa ins Jahr 419 gesetzt.

Ueber dieselben Bücher, deren Spracheigenthümlichkeiten er in sieben Büchern zusammenstellte, schrieb er sieben Bücher „Untersuchungen“ (2). Die Bemerkungen, welche sich ihm beim cursorischen Lesen der heiligen Schrift ergaben, die Fragen, welche sich ihm aufdrängten, und die Auflösungen, welche er zu finden vermochte, wollte er durch Aufzeichnung fixiren, um sich über dasjenige, was er nach seiner Ansicht bereits erforscht hatte, so wie auch über das Andere, was noch unerforscht geblieben sei, einen Ueberblick zu ermöglichen, und in Betreff des ersteren bei geeigneten Veranlassungen auf das Aufgezeichnete zurückgehen zu können. Die ersten Capitel der Genesis, über welche er bereits ein ausführliches Werk geschrieben hatte, schloß er von diesen Untersuchungen aus. Die Topographie der Stiftshütte ist als eine besondere Abhandlung eingefügt. Da Augustinus die „Untersuchungen“ mit cursorischem Lesen verband und zunächst zu seinem Privatgebrauche auffsetzte, ließ er sich die Durcharbeitung und Vollendung der Form nicht weiter angelegen sein. Auch dieses Werk scheint nach seiner Tendenz, ebenso wie das vorer-

(1) Locutionum libri septem. (Opp. tom. III.)

(2) Quaestionum in Heptateuchum libri septem. (Opp. tom. III.)

wähnte, sich auf die gesammte heilige Schrift bezogen zu haben, und also nur das zur Ausführung gelangte Bruchstück eines weit größern Plans zu sein. Geschrieben ward es ungefähr um dieselbe Zeit mit den „Spracheigenthümlichkeiten."

Beim Lesen des Buches Hiob fügte Augustinus kurze Bemerkungen hinzu, die von seinen Schülern, so viel thunlich war, an den Rand der Handschrift notirt und späterhin, nämlich etwa ums Jahr 400, zusammengestellt und herausgegeben wurden (1). Augustinus urtheilte in der Folgezeit über diese Schrift, daß dieselbe wegen ihrer aphoristischen Kürze und Dunkelheit fast ungenießbar sei. Auch war es ihm fraglich, in wie weit er sie als sein litterarisches Eigenthum ansprechen dürfe.

In den letzten Jahren seines Lebens faßte er den Plan, die in den sämmtlichen Büchern der Bibel enthaltenen ethischen Vorschriften zusammenzustellen, um dem Aufstreben nach Heiligung den erhabenen „Spiegel" des Wortes Gottes zur Selbstbeschauung vorzuhalten (2). Daher auch der Name des Werkes. Augustinus hatte die Absicht an dieses Compendium eines Sittenspiegels, wenn er denselben beendigt habe, Untersuchungen anzuschließen, in denen er darlegen wollte, wie diejenigen ethischen Lehren der heiligen Schrift, die scheinbar einander widersprechend seien, sich mit einander vereinigen ließen. Diese Absicht kam nicht mehr zur Ausführung. Das Compendium selbst jedoch kam noch zur Vollendung. Bemerkenswerth aber erscheint es, daß Augustinus, nachdem er so vielen dogmatischen Forschungen sich hingegeben hatte, noch gegen das Ende seines Lebens zu einer solchen ethischen Aufgabe sich hinwandte, gleichwie zum Zeugniß, daß menschliches Wissen Stückwerk bleibe, und Frömmigkeit der feste Boden zur Auferbauung wahrhaft innerlicher Gotteserkenntniß sei.

Augustins „Auslegung der Psalmen" (3) ist ein rie-

---

(1) Annotationum in Job liber unus. (Opp. tom. III.)
(2) Speculum. (Opp. tom. III.)
(3) Enarrationes in Psalmos. Opp. tom. IV.

siges Werk. An den Psalmen hing er ja mit einer besondern Liebe. An die Psalmen knüpfte ihn die Zeit, in welcher sein Leben die große gottgeweihte Umwandlung erfahren hatte, mit unvergeßlichen Erinnerungen. In den Psalmen fand er für alle religiösen Stimmungen seines Gemüthes den Ausdruck und den Wegweiser. In den Psalmen erblickte er eine Fülle heiliger Mysterien zur Weissagung von Christo und der Kirche. Auf die Psalmen auch war, wegen des häufigen Gebrauchs derselben beim Gottesdienste, die Gemeinde vorzüglich hingewiesen, und aus eben diesem Grunde lag eine homiletische Behandlung der Psalmen besonders nahe. Verschiedenes war es daher, wodurch Augustinus veranlaßt ward, sich mit der Auslegung der Psalmen zu beschäftigen. Zum größten Theil ist seine Auslegung in Homilien enthalten, die sofort während des Vortrags nachgeschrieben und demnächst veröffentlicht wurden. Es bildete sich also das große Werk allmählig unter geraumem Zeitverlaufe, indem die schon vorhandenen und in die Oeffentlichkeit gelangten Sammlungen immer mehr vervollständigt wurden. Indessen ist die homiletische Behandlung nicht durchgängig. Manche Psalmen doch interpretirte Augustinus nicht in Homilien. Nachdem er schon die sämmtlichen übrigen Psalmen theils in Homilien, theils durch Dictate ausgelegt hatte, war nur noch der hundert und neunzehnte Psalm rückständig geblieben (1), und zwar nicht wegen seiner Länge, sondern weil, — was bemerkenswerth ist, — Augustinus gerade die Auslegung dieses Psalms für besonders schwierig hielt. Während einer oberflächlichen Betrachtung das Verständniß leicht erscheine, eröffne sich eine um so größere Tiefe, je mehr die Auffassung einzudringen suche. Endlich doch entschloß er sich, seinen Auslegungen der Psalmen den noch mangelnden Schlußstein einzufügen. Er dictirte aber seine Interpretation in der Form von Homilien, um dadurch die Schätze dieses Psalms für die Gemeinden um so nutzbarer zu machen.

Das große Augustin'sche Werk über die Psalmen hat be-

---

(1) Bei Augustinus Psalm 118.

wundernde Leser gefunden. Nicht in Hinsicht philologischer und historisch-kritischer Textesbehandlung ergiebt sich seine Bedeutung; aber es ist eine ergiebige Fundgrube für die damalige Zeit- und Kirchengeschichte, es enthält einen Reichthum tiefer Gedanken, und es ist ein beredter Commentar zu der apostolischen Lehre, daß vor dem Blick derer, die, von dem Geiste des Herrn geweiht, das alte Testament betrachten, die Decke desselben hinweggethan werde. Augustinus betrieb die Interpretation der Psalmen mit Vorliebe. Es begleitete ihn bei dieser Arbeit der Gedanke, daß er es hier mit einem Werke zu thun habe, welches von großer praktischer Tragweite sei und auf Viele einen fördernden Einfluß ausüben könne. In diesem Sinne fährt er in einem Briefe an seinen Freund Evodius, nachdem er erwähnt hat, daß neulichst wieder die Auslegung einiger Psalmen vollendet sei, und die Auslegung der noch übrigen dringend erwartet werde, mit folgenden Worten fort: „von solchen Arbeiten will ich mich durch anderweitig sich eindrängende Untersuchungen nicht abziehen lassen, so daß ich auch mein Werk von der Trinität, welches ich schon lange unter Händen aber noch nicht vollendet habe, nicht einmal ansehen mag. Denn es ist zu schwer und wird nach meiner Meinung nur von Wenigen verstanden werden. Daher liegen mir Aufgaben, von denen ich Nutzen für Viele hoffe, dringender am Herzen.“ Die Sammlung dieser Interpretationen mag ums Jahr 416 beendigt sein, nachdem sie ihren Verfasser länger als ein Decennium beschäftigte hatte [1].

Ums Jahr 400 schrieb Augustinus „vier Bücher von der Uebereinstimmung der Evangelisten [2].“ Er

---

[1] Aus einem Briefe des Hieronymus etwa im Jahre 404 (ep. 72) geht hervor, daß Augustinus damals schon einige Psalmen ausgelegt hatte, und aus dem obenerwähnten Briefe an den Evodius (ep. 169) im Jahre 415 ergiebt sich, daß Augustinus damals zwar die Sammlung noch nicht vollendet hatte, aber zu vollenden wünschte, und zwar noch vor der Beendigung des Werkes über die Trinität, dessen Abschluß ins Jahr 416 gesetzt wird.

[2] De consensu Evangelistarum libri quatuor. Opp. tom. III.

wurde zu diesem Werke durch ein apologetisches Interesse veranlaßt. Schon die alte Kirche hatte mit allen den Angriffen zu thun, durch welche der moderne Unglaube die christlichen Fundamentallehren zu zerstören gesucht hat. Die negative Kritik der Neuzeit gegen die Evangelien wurde schon zur Zeit des kirchlichen Alterthums geübt, und ebenso ist auch der modernen apologetischen Kritik eine entsprechende Kritik im kirchlichen Alterthum vorausgegangen. Die „vier Bücher von der Uebereinstimmung der Evangelisten" sind von Bedeutung für die Auffassung jener vielbewegten Zeit, als die Kirche in ihrem mächtigen Siegeslauf bereits größtentheils den Triumph über das Heidenthum errungen, dieses aber doch seine Reactionsversuche noch nicht aufgegeben hatte. Versuche wurden damals heidnischerseits gemacht, ob nicht eine Verschmelzung des Christenthums mit dem Heidenthum, und dadurch ein Aufgehen des ersteren in das letztere, sich ermöglichen lasse, und wir wollen nicht sagen, daß bei solchen Versuchen sich mit der Anhänglichkeit an dem letzteren nicht auch eine Anziehungskraft des ersteren vereinigt hätte. Es zeigten sich Erscheinungen, die wir als heidnisch-christliche Freimaurerei bezeichnen möchten. Jesus, wurde geäußert, sei ein Mann von preiswürdigster Weisheit gewesen. Aber in den Schriften seiner Jünger sei sein Bild entstellt. Aus einem hocherleuchteten Menschen sei ein Gott gemacht worden. Wie unzuverlässig die Evangelien seien, zeige sich schon daraus, daß sie unter einander vielfach im Widerspruch seien. Diese Unzuverlässigkeit werde aber auch durch eigne Schriften Christi bestätigt, aus welchen nicht allein erhelle, daß er sich nicht gegen den Cultus der Götter ausgesprochen, geschweige denn den Cultus derselben zu zerstören geboten habe, sondern daß er auch die Götter verehrt, und mit Hülfe derselben seine wunderbaren Werke gewirkt habe. Die angeblich von dem Herrn hinterlassenen Schriften wurden noch näher bezeichnet, nämlich als an die Apostel Petrus und Paulus gerichtete Bücher, in denen namentlich eine Geheimlehre über die Wunder enthalten sei; eine Angabe, welcher das Zeugniß der Unwahrheit an die Stirn

geschrieben war. „Woher haben sie," fragt Augustinus „denn wissen und hören können, daß Jesus doch wenigstens ein Mensch von hervorragendster Weisheit gewesen sei? War denn nicht, wenn eine solche Kunde ihnen durch das Gerücht zukam, eine zuverlässigere Botschaft das Gerücht, welches durch die Jünger des Herrn in alle Welt gedrungen ist? Mögen sie daher Gerücht gegen Gerücht abwägen und dem mächtigeren Gerüchte glauben. Denn der Ruf, der aus der katholischen Kirche, deren Verbreitung über den ganzen Erdkreis ihnen Staunen einflößt, mit bewunderungswürdiger Klarheit erschallt, ertönt unvergleichlich mächtiger, als die bei ihnen umhergetragenen schwachen Gerüchte. Dieser Ruf ist so groß, daß sie ihren Widerspruch sich furchtsam insgeheim zuflüstern, und dieser Ruf verkündigt, daß Christus der eingeborne Sohn Gottes sei. Wenn sie also von dem Rufe Zeugniß entnehmen wollen, warum nehmen sie dann nicht den Ruf an, der in solcher Klarheit hervortritt? Wenn sie aber der schriftlichen Ueberlieferung folgen wollen, warum folgen sie dann nicht dem Evangelio, welches von so überwiegender Autorität ist?" Ob denn aber, wenn auch die Jünger Erdichtetes von Jesu berichtet haben sollten, ebenfalls die alttestamentlichen Weissagungen, deren Erfüllung sich in Christo darstelle, erdichtet seien? Der Gott, in dessen Namen Jesus seine Offenbarung kundgemacht habe, sei der Gott Israels, der allein wahrhaftige Gott, der unter vielem Andern, was zu der Erfüllung in Christo gehöre, auch dieses durch die Propheten vorherverkündigt habe, daß — wie jetzt geschehe — der heidnische Cultus durch Christum zerstört werden solle. Augustinus verweilt ausführlicher bei der Bedeutung und Macht des prophetischen Zeugnisses, und hebt als merkwürdig hervor, daß, während die alttestamentliche Weissagung so oft gegen den heidnischen Cultus sich wende, und dessen Zerstörung vorausverkündige, durch kein beglaubigtes Orakel etwas gegen den Gott Israels gesagt werde.

Augustinus geht dann an die Auflösung der angeblich zwischen den Evangelisten vorhandenen Widersprüche, „damit den-

jenigen, die mehr neugierig als erkenntnißfähig seien, ein Anstoß an dem christlichen Glauben hinweggeräumt werde.“ Anerkennend die menschliche Seite der Evangelien und solche Verschiedenheiten, die, aus der subjectiven Auffassung hervorgegangen, zu einer vermittelnden Kritik Veranlassung und Berechtigung geben, erklärt er sich, auf Grund des Inspirationsbegriffs, gegen die Einmischung wahrheitentstellender Irrthümer in die evangelischen Berichte. Ueber das zwischen den Evangelien obwaltende Verhältniß spricht er sich, an die gewöhnliche kirchliche Tradition sich anschließend, dahin aus, daß die Reihenfolge der Evangelien eben auch ihre Zeitfolge bezeichne; wobei denn auch anzunehmen sei, daß eine Berücksichtigung und Benutzung des früheren Evangeliums, oder der früheren Evangelien, in dem späteren Evangelio, oder den späteren Evangelien, stattgefunden habe. Am frühsten habe Matthäus geschrieben und zwar in hebräischer Sprache. Das Evangelium des Marcus habe im Ganzen den Charakter einer Abbreviation des ersten Evangeliums. Lucas, seine beiden Vorgänger benutzend, und, eben so wie sie, die Offenbarung des fleischgewordenen göttlichen Wortes nach der Seite des menschlichen Thuns vorzüglich ins Auge fassend, zeigt doch im Verhältniß zu dem ersten Evangelisten die Eigenthümlichkeit, daß er, während Matthäus mit besonderm Interesse den Herrn als den König über das Volk Gottes darstellt, vorwiegend den Heiland als den Hohenpriester des Gottesreiches kundmacht. Johannes, der bei der Abfassung seines Evangeliums auf seine drei Vorgänger Rücksicht nahm, ergänzte die Ueberlieferung derselben nach der Seite des mit der menschlichen Natur in Christo vereinigten göttlichen Wortes. „Daher wird er weit höheren Fluges emporgetragen, so daß, während die übrigen Drei gleichsam auf Erden mit dem Menschen Christus wandeln, Johannes über den Nebel, von welchem die Erde bedeckt wird, emporsteigt und zu dem lautern Himmel gelangt, wo er mit schärfstem und festestem Geistesblick das Wort schaut, „welches im Anfange und bei Gott und Gott war;“ als der an der Brust Jesu das Geheimniß der Gottheit des Herrn reichlicher und gleichsam ver-

trauter getrunken hat.“ Aus dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen den vier Evangelien ergiebt sich die Bemerkung, daß in ihnen die beiden Richtungen eines gottwohlgefälligen Lebens, das active Leben und das comtemplative Leben, ihre Vorbilder haben; das active Leben hat sein Vorbild in den drei ersten Evangelien, das contemplative Leben hat sein Vorbild in dem vierten Evangelio. Aber jenes erstere Leben ist der Weg und das Streben, das Herz zum Schauen Gottes zu reinigen, dieses letztere Leben ist das Ausruhen am Ziel und das Licht der reinen Herzen.

Nachdem in dem ersten Buche diese Ansichten entwickelt sind, widmet Augustinus in den drei folgenden Büchern sich der Aufgabe, die zwischen den Evangelien bestehende Harmonie im Einzelnen nachzuweisen und die scheinbaren Widersprüche aufzulösen. In dem zweiten und dritten Buche macht er das Evangelium des Matthäus zur Basis der Untersuchungen und vergleicht mit demselben die Parallelberichte der drei übrigen Evangelisten. In dem vierten Buche bespricht er aus den Evangelien des Marcus, Lucas und Johannes diejenigen Stellen, welche bei der in dem zweiten und dritten Buche eingeschlagenen Behandlungsweise noch unerläutert geblieben waren. Er wünschte durch seine Untersuchungen einleuchtend zu machen, „daß die Glieder jenes Hauptes nicht allein wegen ihres einmüthigen Sinnes sondern auch durch ihre übereinstimmenden Schriften die wahrhafte Eintracht in der Einheit des Leibes bewahrt hätten.“ Es ist dieses Werk mit großer Mühe ausgearbeitet. Die evangelischen Berichte werden aufs genaueste verglichen. Auch das Einzelnste wird nicht übergangen. Ueberall, wo Differenzen sich anzuzeigen scheinen, werden Vermittelungswege bezeichnet. Die leitenden Gesichtspunkte sind folgende: da die Ueberzeugung, daß die Evangelisten keine Unwahrheit geschrieben haben, auf den stärksten religiösen Gründen beruht, so muß jeder mögliche Vermittelungsversuch als berechtigt betrachtet werden; es kommt bei der Vergleichung der evangelischen Parallelstellen nur wesentlich darauf an, daß die Uebereinstimmung der Thatsachen und Ge-

danken einleuchte oder nachgewiesen werde; die Inspiration erstreckt sich auf dieses Wesentliche, worauf die Autorität der heiligen Schrift als göttlicher Glaubensurkunde beruht, nicht aber auf einzelne unwesentliche Worte, oder auf eine für den Gedankeninhalt gleichgültige Zusammenreihung von Thatsachen, oder auf eine für die thatsächliche Richtigkeit gleichgültige Zusammenstellung der Begebenheiten; in solchen unwesentlichen Beziehungen wurde von der Inspiration die menschliche Seite des menschlichen Auffassungs- und Erinnerungsvermögens nicht berührt; es ist jedoch Aufgabe des Forschens, ebensowohl, wie bei der Einwirkung der Inspiration, auch bei der Einschränkung der Inspiration die Absichten der göttlichen Weisheit zu erkennen; wobei besonders das Zwiefache sich herausstellt, daß aus der vergleichenden Schriftbetrachtung die Kriterien, nach welchen die menschliche Wahrhaftigkeit bemessen werden soll, sich ergeben, und daß durch die verschiedene Fassung biblischer, namentlich evangelischer Parallelstellen auf das richtige Verständniß der Stellen hingewiesen wird.

Etwa in dieselbe Zeit mit den „vier Büchern von der Uebereinstimmung der Evangelisten“ werden Augustins „zwei Bücher evangelischer Untersuchungen“ gesetzt (1). Augustinus las mit einem Freunde oder Schüler cursorisch die Evangelien des Matthäus und Lucas, und dictirte zu den Stellen, über welche sein Mitleser nähern Aufschluß wünschte, kurze Erläuterungen. Die Reihenfolge der Dictate entfernte sich öfter von der Reihenfolge der evangelischen Berichte. Denn auf Manches, über welches man bei dem cursorischen Lesen einstweilen hinweggegangen war, kam man noch später wieder zurück, ohne daß dann die nachträglichen Erläuterungen an dem entsprechenden früheren Orte eingeschaltet wären. Dieser Incongruenz suchte Augustinus, als er späterhin die Sammlung der Dictate durchsah, dadurch abzuhelfen, daß er ein Inhaltsverzeichniß hinzufügen ließ. Das erste Buch bezieht sich auf das Evangelium des

---

(1) Quaestionum Evangeliorum libri duo. Opp. tom. III.

Matthäus, das zweite Buch enthält die Untersuchungen über das Evangelium des Lucas (1).

Ueber das Evangelium des Johannes hat Augustinus einen ausführlichen Commentar in Homilien hinterlassen (2). So wie in dem alten Testament durch die Psalmen, wurde er im neuen Testament durch das Evangelium des Johannes am mächtigsten angezogen. In der Reihe der bewundernden Stimmen, die zu allen Zeiten der Kirche zum Lobe dieses Evangeliums erschallt sind, ist auch seine Stimme verzeichnet. Und anders ja auch konnte es nicht sein. Seine Theologie erwuchs aus dem Glauben an die Offenbarung des menschgewordenen Sohnes Gottes, und wenn er durch Lebenserfahrungen und Geistesschärfe befähigt ward, einer der größten Ausleger des Apostel Paulus zu werden, so wohnte doch auch in seiner Seele das Liebesgefühl zu dem Schönsten unter den Menschenkindern und die Sehnsucht der Contemplation, wodurch er ebenfalls jenem Jünger, der an der Brust Jesu mehr als die übrigen Jünger von der Herrlichkeit des menschgewordenen Sohnes Gottes schöpfte, und mit höherer Contemplation, als die übrigen Jünger, zu der Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater empordrang, zu folgen strebte und zu folgen vermochte. So war es denn in dem neuen Testamente vor allen übrigen Schriften das Evangelium des Johannes, welches er auszulegen und der Gemeinde durch einen fortlaufenden Cyclus von Homilien zum Lebensbrod darzureichen wünschte. Etwa ums Jahr 416 begann er diese homiletische Auslegung, und zwar gegen den Anfang des Frühlings; er führte die unternommene Aufgabe mit anhaltender Energie durch. Nur einmal machte er eine größere Unterbrechung,

---

(1) Die kurze Schrift der quaestionum septemdecim in Evangelium secundum Matthaeum, welche in der Benedictinerausgabe den beiden eben erwähnten Büchern hinzugefügt ist, berücksichtigen wir nicht weiter. Denn es mangelt ihr, da sie von Augustinus in den Retractionen unerwähnt gelassen wird, das objective Zeugniß der Aechtheit.

(2) In Johannis evangelium tractatus CXXIV. Opp. tom. III.

als nämlich vom Osterfeste ab, in sieben bis acht Tagen, gemäß der kirchlichen Sitte die Erzählungen von den Offenbarungen des Auferstandenen nach den Berichten der vier Evangelisten vorzulesen waren. Er wollte damals nicht noch andere evangelische Abschnitte vorlesen lassen, um daran die Homilien anzuschließen. Aber der erste Brief des Johannes schien ihm, sowohl nach dem Umfange als auch nach dem Inhalte, zur Darbietung der Predigttexte für jene Tage besonders angemessen zu sein. Denn was den Inhalt betreffe, so sei der fast gänzlich von der Liebe handelnde Brief vorzüglich geeignet, die Liebe zu nähren oder anzufachen, und stehe also durchaus im Einklange mit der heiligen Festfeier und Festfreude, welche nur dann wahrhaft vorhanden sei, wenn die auf Demuth beruhende und mit Frieden vereinigte Liebe in den Gemüthern walte ([1]).

Es sind zehn Homilien über den ersten Brief des Johannes ([2]) auf uns gekommen, wahrscheinlich auch die sämmtlichen Homilien, in denen Augustinus diesen Brief auslegte, wenngleich der letzte Abschnitt des Briefes in ihnen nicht behandelt wird. Die Zeit, während welcher er seine Predigten über das Evangelium des Johannes unterbrechen wollte, mußte inzwischen verstrichen sein, und auch gemäß dem Gesichtspunkte, der ihn auf den ersten Brief des Johannes geleitet hatte, durfte er seine Aufgabe als beendigt betrachten, da der Apostel in dem rückständig gebliebenen Schluß des Briefes nicht mehr von der Liebe redet ([3]).

Der Werth dieser Homilien oder Commentare über das

([1]) Die Gründe für die Abfassungszeit sind in der Benedictinerausgabe zusammengestellt: die Beziehungen auf die donatistischen und pelagianischen Streitigkeiten, und die Erwähnung der Reliquien des Stephanus, die gegen Ende des Jahres 415 aufgefunden wurden.

([2]) In epistolam Johannis ad Parthos tractatus decem. (Opp. tom. III.)

([3]) Auch in dem indiculus des Possidius werden nur 10 Homilien genannt. Die Auslegung schließt ab mit 1. Joh. 5, 8. Nachher kommen keine Aussprüche des Apostels über die Liebe mehr vor.

Evangelium und den ersten Brief des Johannes ergiebt sich aus der geistigen Bedeutung Augustins, aus seiner dialectischen Forschungskraft und seinem Leben in der göttlichen Offenbarung, im besondern Sinne auch noch durch seine besonders große Empfänglichkeit für die in den Johanneischen Schriften dargestellte Offenbarungsseite des Herrn. Wiederholt spricht er seine Bewunderung dieser Offenbarungsseite aus. So beginnt er einmal mit den Worten: „in den vier Evangelien, oder vielmehr in den vier Büchern des einen Evangeliums hat der heilige Apostel Johannes, in Hinsicht der geistlichen Erkenntniß mit Recht dem Adler verglichen, höher und viel erhabener als die übrigen Drei seine Verkündigung erhoben. Denn die übrigen drei Evangelisten wandelten auf der Erde mit dem Herrn, als wie mit einem Menschen, und sagten wenig von seiner Gottheit; Johannes aber, wie er sofort am Eingange seines Evangeliums ertönen ließ, hat sich emporgeschwungen, nicht allein über die Erde und über das Firmament der Luft und des Himmels, sondern auch über alles Heer der Engel und über alle Schöpfung der unsichtbaren Mächte, und ist zu ihm gelangt, durch welchen Alles erschaffen ist, indem er spricht: „im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbige war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht." Entsprechend diesem erhabenen Anfange, hat er auch das Uebrige verkündigt und von der Gottheit des Herrn geredet, wie kein Anderer. Er ließ das wieder hervorquellen, was er getrunken hatte, denn nicht ohne Grund wird in seinem Evangelio von ihm erzählt, daß er beim Mahle an der Brust des Herrn lag. Aus dieser Brust trank er insgeheim; was er aber insgeheim trank, das ließ er wieder offenbar hervorquellen." So wie die Homilien über die Psalmen, sind auch diese Commentare wichtig für die Zeit- und Kirchengeschichte. Die Vorliebe, die Augustinus überhaupt für die allegorische Deutung hegte, giebt sich ebenfalls bei den Homilien über das Evangelium des Johannes zu erkennen.

„Ueber die christliche Lehre" schrieb Augustinus vier Bücher (¹). Es steht dieses Werk mit den exegetischen Schriften im nächsten Zusammenhang, weil es eine Anweisung enthält, wie die heilige Schrift zu erforschen und zu verkündigen sei. Es umfaßt also eine Hermeneutik und eine Homiletik. Augustinus hatte viel über die Fragen, die bei einer solchen theologischen Untersuchung in Betracht kamen, nachgedacht und geforscht, und fühlte sich gedrungen, die Ergebnisse seiner Forschungen zur Veröffentlichung niederzuschreiben, um theils bei sich selber das Erforschte noch klarer und vollständiger durchzuarbeiten, theils auch Andern nach dem Maaße, wie es ihm gegeben sei, bei der Erforschung und Behandlung der heiligen Schrift als Wegweiser zu dienen. Nachdem er den ihm vorschwebenden Plan kurz bezeichnet hat, fügt er hinzu: „ein großes und schweres Werk, welches schwierig auszuführen ist und daher auch nur, wie es scheint, gewagterweise übernommen werden kann. Doch würde das Letztere nur dann der Fall sein, wenn wir unser Vertrauen auf uns selbst setzten. Nun aber unsre Hoffnung auf ihm beruht, durch dessen Gabe wir schon Vieles über diesen Gegenstand unserm Nachdenken eingeprägt haben, so ist nicht zu fürchten, daß er zu geben aufhören werde, wenn wir das Gegebene wieder auszugeben beginnen. Denn alles, was durch Geben nicht vermindert wird, haben wir, wenn wir es haben und nicht geben, noch nicht so, wie wir es haben sollen. Der Herr aber spricht: „wer da hat, dem wird gegeben werden." Er wird also denen geben, die da haben, nämlich er wird denen, welche dasjenige was sie haben, in der Gesinnung der Liebe nutzbar machen, noch um so reichlicher geben." Augustinus erwartete jedoch, daß von verschiedenen Seiten Widersprüche gegen das von ihm unternommene Werk sich erheben würden, und sprach sich darüber in einem Vorworte aus. Am bemerkenswerthesten ist, daß er sich dort auch solche Gegner denkt, die behaupten würden, daß es bei

---

(¹) De Doctrina Christiana libri quatuor. (Opp. tom. III.)

dem Verständniß und der Behandlung der Schrift nicht auf menschliche Anweisungen, sondern nur auf die Gabe Gottes ankomme. Mit schneidender Schärfe weist Augustinus dergleichen Behauptungen zurück. „Möge," sagt er unter andern treffenden Worten, „jeder das, was durch menschliche Vermittelung zu lernen ist, ohne Hochmuth lernen, und möge jeder, der einen Andern lehrt, ohne Hochmuth und Neid das Empfangene mittheilen. Mögen wir den Herrn, an den wir glauben, nicht versuchen; auf daß wir nicht, durch List des Feindes bethört und von Verkehrtheit umstrickt, sogar nicht einmal mehr in die Kirchen gehen wollen, um das Evangelium zu hören und zu lernen, oder auch nicht einmal mehr die heilige Schrift lesen oder jemanden, der sie vorliest und verkündigt, hören wollen, sondern erwarten, daß wir bis in den dritten Himmel entzückt werden, — sei es, wie der Apostel sagt, in dem Leibe oder außer dem Leibe, — und dort unaussprechliche Worte hören, welche kein Mensch sagen kann, und dort den Herrn sehen, und vielmehr von ihm, als von Menschen, das Evangelium hören." Allerdings beruhe auch jeder menschliche Dienst, durch den die Erkenntniß der Schrift vermittelt werde, auf Gottes Gabe. „Denn alles Wahre kommt von ihm, der da sagt: „ich bin die Wahrheit."

In dem ersten Buche wird das Ziel vorgezeichnet, auf welches jede wahrhafte und heilsame Schriftforschung sich zu beziehen habe. Vermittelst einer Untersuchung über die Dinge an sich und die Zeichen der Dinge, wobei, in Hinsicht der Dinge an sich, wieder zwischen solchen Dingen, die Zwecke des Strebens, und solchen Dingen, die als Mittel zum Zweck zu betrachten seien, unterschieden wird, erhebt sich Augustinus zu der Anschauung, daß alles wahrhaften menschlichen Strebens allumfassendes Ziel das vollkommene Anhangen der Liebe an Gott, dem Dreieinigen sei, eins mit der Fülle der Seligkeit. Jede wahrhafte Liebe beruht in der Liebe zu Gott, „die nicht gestattet, daß abwegig von ihr auch nur ein einziges Bächlein dahin rinne, durch dessen Abfluß sie vermindert würde." Mithin darf in keiner andern Liebe neben oder außer der Liebe zu Gott das Ziel der

Beseligung gesucht werden. Alles Andere, wodurch sonst noch die Seele erquickt wird, erquickt nur dann nach der ihm verliehenen Ordnung, wenn es im Zusammenhange mit der Liebe zu Gott erquickt, oder die Erquickung als Stufe zum Ziel und als Mittel zum Zweck geschöpft wird. In der lautern Liebe zu Gott bestand die ursprüngliche Reinheit der menschlichen Natur, in dem Abfall von dieser Liebe zu Gott besteht der Abfall der menschlichen Natur, auf die Wiedererneuerung dieser Liebe beziehen sich die göttlichen Heilsveranstaltungen, das Reich der Erlösung, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Institution der Kirche mit den ihr verliehenen Gnadengaben. Damit der Mensch sich in Liebeskraft nach oben erheben könne, ist zu ihm die Liebe in Schwachheit herabgestiegen. Wer das von Gott dargereichte Heil treu benutzt, wandelt empor in der Liebe, und ist selig in der Liebe, wenngleich in Hoffnung. Denn die Vollendung liegt jenseits, wo der Glaube zum Schauen und die Hoffnung zur Erfüllung wird, und von der vollkommenen Liebe jede Liebe vollkommen in der vollkommenen Liebe zu Gott gehegt wird. „Denn wenn wir das, was wir noch nicht schauen, im Glauben lieben, wie viel mehr werden wir es dann lieben, wenn wir es schauen? und wenn wir das, wohin wir noch nicht gelangt sind, in Hoffnung lieben, wie viel mehr werden wir es dann lieben, wenn wir dahin gelangt sind? Nämlich dieser Unterschied besteht zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen, daß wir das Zeitliche mehr lieben, bevor wir es besitzen, und es minder lieben, wenn wir es besitzen, weil es den Geist nicht sättigt, dessen wahrer und sicherer Ruheort die Ewigkeit ist; das Ewige aber wird nach der Erreichung heißer geliebt, als bei der Ersehnung. Denn keine Sehnsucht vermag mehr von demselben zu erwarten als es gewährt, so daß nach der Erreichung die Liebe sich vermindern könnte; sondern wie viel auch jemand auf dem Wege zum Ziel erwartet hat, er wird es übertroffen sehen, wenn er am Ziele angelangt ist."

Aus dieser Gedankenentwickelung geht hervor, daß Augustinus auch die Thatsachen der irdischen Offenbarung Christi als Stufen für den höchsten Aufschwung der Liebe betrachtete. „Obgleich," sagt er, „die Wahrheit selbst und das Wort, durch wel-

ches alle Dinge gemacht sind, Fleisch geworden ist, um unter uns zu wohnen, sagt dennoch der Apostel: „ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr.“ Wiewohl der Apostel noch auf dem Wege wandelte und gemäß dem Rufe Gottes zur Siegespalme der himmlischen Berufung emporstrebte, hatte er doch schon, vergessend was dahinten ist, und zu dem was da vorne ist sich streckend, den Anfang des Weges überschritten. Das heißt, er bedurfte nicht mehr des Anfangs, von welchem doch der Weg aller, die zum ewigen Leben zu gelangen und in demselben zu bleiben sich sehnen, anheben und ausgehen muß. Denn der Herr spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Das heißt: durch mich kommt man, zu mir kommt man, in mir bleibt man. Denn wenn man zu ihm kommt, so kommt man auch zum Vater, welcher durch den ihm wesensgleichen Sohn erkannt wird; indem uns vereinigt und gleichsam zusammenschmelzt der heilige Geist, damit wir in dem höchsten und unwandelbaren Gute zu bleiben vermögen. Daraus erhellt, daß nichts uns auf dem Wege fesseln darf, da sogar der Herr selbst, insofern er unser Weg zu sein uns gewürdigt hat, uns nicht festhalten will; auf daß wir an keinen zeitlichen Dingen, wenn sie auch um unsers Heils willen geschehen und gethan sind, mit Schwachheit hängen, sondern durch dieselben um so eifriger eilen, damit wir zu dem Sohne Gottes, der unsre Natur von dem, was zeitlich ist, frei gemacht und zur Rechten des Vaters erhoben hat, emporgeführt zu werden verdienen.“

Aus diesen Gesichtspunkten wird dann der höchste Gesichtspunkt entnommen, auf den alle Schriftforschung sich zu beziehen habe. „Die Summe alles dessen,“ sagt Augustinus, „was wir dargestellt haben, zielt hin auf die Erkenntniß, daß die Fülle und Erkenntniß des Gesetzes und aller heiligen Schriften die Liebe **dessen** sei, von welchem allein wir nur wahrhaft beseligt werden, und die Liebe derer, welche gemeinsam mit uns von ihm beseligt werden können.“ „Wer die heilige Schrift oder einen Theil derselben zu erkennen meint, und doch nicht durch diese

Erkenntniß die zwiefache Liebe Gottes und des Nächsten erbaut, der hat noch nicht erkannt. Wer dagegen bei der Schriftforschung zu einer Ansicht gelangt, die zwar zur Erbauung dieser Liebe gereicht, aber doch nicht als die Lehre des Verfassers sich erweist, der irrt freilich, doch nicht auf verderbliche Weise, und ist kein Lügner, sondern er gleicht einem Wanderer, der, irrthümlich von dem Wege sich entfernend und durch Ackerfeld gehend, dennoch auf das Ziel zuschreitet, zu welchem auch der Weg hinführt." „Indessen muß er," fügt Augustinus hinzu und setzt dies noch näher auseinander, „verbessert werden, und es muß ihm gezeigt werden, daß es doch weit heilsamer sei, den Weg nicht zu verlassen, damit er nicht an das Abirren sich gewöhne, und dadurch in abgekehrte oder verkehrte Wege gedrängt werde."

Während das erste Buch des Werkes von den Dingen handelt, auf deren Erkenntniß die Schriftforschung sich zu beziehen habe, hat das zweite und dritte Buch es mit den Zeichen zu thun, vermittelst deren Auffassung die Erkenntniß der Dinge gewonnen werde. Nachdem die Unterscheidung zwischen unwillkürlichen oder natürlichen und zwischen beabsichtigten Zeichen aufgestellt ist, und unter den letztern, so fern sie von Menschen oder durch Menschen gegeben werden, die durch mündliche oder schriftliche Worte gegebenen Zeichen als die Hauptquelle der gegenseitigen menschlichen Mittheilung genannt sind, werden in Beziehung auf das Verständniß der heiligen Schrift die Regeln entwickelt, die zum Zweck der richtigen Textesauffassung, in Anwendung zu bringen seien. Hierbei unterläßt Augustinus jedoch nicht, aufmerksam darauf zu machen, daß die kanonischen Bücher, deren Verzeichniß er giebt, mit einer andern Gesinnung, als alle sonstigen Schriften, gelesen werden müßten. Denn bei allen übrigen Schriften müsse die Freiheit der Prüfung walten, ob oder wie weit etwas anzunehmen und zurückzuweisen sei; die Beschäftigung aber mit den heiligen Schriften müsse von der göttlichen Autorität dieser Schriften ausgehen, und auch dann, wenn Dunkles, Räthselhaftes und Unbegreifliches erscheine, sich der göttlichen Autorität mit Demuth unterordnen.

Augustinus verbreitet sich dann über die zur Schriftforschung

nothwendige Sprachkenntniß; über das Verhältniß der Uebersetzungen zu dem Urtexte; über die zwischen den Uebersetzungen und dem Urtexte, oder auch zwischen den einzelnen Handschriften des Urtextes vorhandenen Differenzen, die wohl zum Theil — was namentlich von der Septuaginta gelte — auf göttliche Absicht zurückzuführen und für die rechte Auffassung des Textes von Bedeutung seien; über die Aufgabe, die schwierigeren und dunkleren Stellen aus den unzweideutig klaren Stellen zu interpretiren; über die Grundsätze, nach denen die Textesberichtigungen vorzunehmen seien; und über die bei der Bibelerklärung in Anwendung zu bringenden Hülfswissenschaften. Darunter in Beziehung auf die Dialectik die Bemerkung: „etwas Anderes ist es, die Regeln über die Schlüsse zu kennen, und etwas Anderes, die Wahrheit der Grundlehren. Aber die Lehre von den Schlußfolgerungen, Begriffsbestimmungen und Eintheilungen ist sehr fördernd, nur möge der Irrthum fern bleiben, daß die Kenntniß dieser Lehre eben die Erkenntniß der beseligenden Wahrheit selbst sei.“ Und in Beziehung auf die Hülfswissenschaften insgesammt: „wer jedoch an alles dieses dergestalt sein Herz hängt, daß er sich vor Unkundigen brüsten will, anstatt vielmehr zu fragen, woher jenes, dessen Wahrheit er inne geworden ist, wahr sei, und woher dasjenige, welches er nicht allein als wahr sondern auch als unwandelbar erkannt hat, unwandelbar sei, auf daß er dann von dem Körperlichen zu dem menschlichen Geiste fortschreite, und, nachdem er auch die Wandelbarkeit des zwischen der unwandelbaren Wahrheit und der Wandelbarkeit der niedrigeren Stufen in der Mitte stehenden menschlichen Geistes eingesehen hat, Alles zurückführt auf das Lob und die Liebe des einigen Gottes, von welchem Alles seinen Ursprung hat; — der kann zwar gelehrt erscheinen, nimmermehr aber weise sein.“

Besonders eingehend spricht Augustinus über die zweideutigen Ausdrücke und Stellen der heiligen Schrift, sowohl in Hinsicht der Ausdrücke und Stellen, welche im *eigentlichen*, als auch derjenigen, welche im *uneigentlichen* Sinne aufzufassen seien. Ueber die ersteren, theils aus der grammatischen Zulässig-

keit verschiedener Wort- und Satzverbindungen, theils aus der grammatischen Zulässigkeit verschiedener Betonung herrührenden Zweideutigkeiten müsse entweder aus dogmatischem Gesichtspunkte oder aus einer weitergehenden Erwägung des Texteszusammenhanges entschieden werden, und wenn weder durch das eine noch durch das andere Kriterium eine Entscheidung erreicht werde, seien die Zweideutigkeiten gleichgültig. Betreffend die im uneigentlichen Sinne aufzufassenden Stellen, bemerkt Augustinus zunächst, daß man sich ebensowohl hüten müsse, bei einer Stelle, die im eigentlichen Sinne verstanden werden könne, die eigentliche Bedeutung aufzugeben und auf die uneigentliche Bedeutung zurückzugehen, als eine Stelle, die im uneigentlichen Sinne verstanden werden müsse, im eigentlichen Sinne verstehen zu wollen. Er stellt den Grundsatz auf, daß nur dann die eigentliche Deutung aufgegeben werden dürfe, wenn es bei reiflicher Erwägung unstatthaft erscheine, dieselbe in Anwendung zu bringen. Maaßgebendes Kriterium sei hierbei das im ersten Buche entwickelte Ziel, auf welches jede Schriftforschung sich zu beziehen habe. An dem Boden der eigentlichen Deutung müsse festgehalten werden, wenn durch sie der Liebe zu Gott nicht widersprochen werde; im Gegentheil müsse die uneigentliche Deutung eintreten. Doch auch bei der Anwendung dieses Grundsatzes sei Vorsicht nöthig, und besonders sei zu bedenken, daß die göttliche Heiligkeit durchaus mit der göttlichen Barmherzigkeit vereinigt sei, daß ferner das Böse und Gute nicht nach Vorurtheilen und Gewohnheiten, sondern nach dem Worte Gottes bemessen werden müsse, und daß endlich Gott für untergeordnete Standpunkte manches gebiete, was für einen höhern Standpunkt aufgehoben werde und nur etwa noch eine symbolische Bedeutung behalte. Dies Letzte giebt Veranlassung, daß Augustinus von dem prophetischen Charakter des alten Testaments redet. Vieles Thatsächliche in dem alten Testamente sei Weissagung für das neue Testament, und manches, was ohne die Hinzuziehung prophetischer Deutung nur symbolisch aufgefaßt werden könnte, behalte in der Verbindung mit dieser Deutung den geschichtlichen Boden.

Wenn nun, fährt Augustinus fort, die symbolische Deutung in Anwendung zu bringen sei, so müsse nach denselben Kriterien, wie bei der ersteren Art der Zweideutigkeiten unter den sich darbietenden möglichen Auffassungen die Entscheidung gesucht werden. Falls aber eine Entscheidung nicht erreicht werde, so könne auf sie, eben so wie bei jener ersteren Art der Zweideutigkeiten, als auf etwas Gleichgültiges verzichtet werden, und sogar dürfte die Aufstellung verschiedener möglicher Auffassungen im Sinne der göttlichen Providenz sein. Im Einzelnen giebt Augustinus über das Verständniß der Tropen noch mehrere Anweisungen, ohne jedoch Vollständigkeit zu erstreben, die nach seiner Ansicht auch nicht zu erreichen ist. „Mögen," sagt er, „die wissenschaftlich Gebildeten vernehmen, daß die Verfasser unsrer heiligen Schriften sich jeglicher Gattung jener Redeweise, die von den Grammatikern die tropische genannt wird, bedient haben; und zwar weit mannigfacher und häufiger, als diejenigen annehmen können, die mit den heiligen Schriften unbekannt sind, und aus andern Schriften die Tropen kennen gelernt haben. Indessen werden sie das Tropische, so weit sie es kennen, ebenfalls in der heiligen Schrift entdecken, und bei dem Verständniß der Schrift durch die ihnen bekannte Tropenlehre gefördert werden. Wiewohl auch in der Redeweise derjenigen, die nicht von Grammatikern unterrichtet sind und mit der gewöhnlichen Volkssprache sich begnügen, fast alle jene Tropen sich wiederfinden." Doch bespricht Augustinus schließlich die sieben Regeln des Tichonius. Der schon früher erwähnte donatistische Grammatiker Tichonius hatte nämlich zum Zweck der Schrifterforschung sieben Regeln zusammengestellt. Die erste Regel „über den Herrn und den Leib des Herrn" gab den Wink, daß sorgfältig erwogen und auseinandergehalten werde, was in der Schrift auf den Herrn, und auf den Leib des Herrn, oder die Kirche, sich beziehe. Die zweite Regel handelte „von dem zwiefachen Leibe des Herrn," und machte aufmerksam, daß von dem Reiche des Herrn in der Vollendung die Kirche in der zeitlichen Entwickelung zu unterscheiden sei. Die dritte Regel „von den Verheißungen und dem

Gesetze" bezog sich auf das Verhältniß des Evangeliums zu dem Gesetze. Die vierte Regel „über Species und Genus" wies darauf hin, daß in der heiligen Schrift specielle Bezeichnungen nicht selten im allgemeineren Sinne verstanden werden müßten. Die fünfte Regel „von den Zeiten" umfaßte Bemerkungen zum Verständniß der Zeitbezeichnungen und überhaupt der Zahlen in der heiligen Schrift. Die sechste Regel „von der Recapitulation" gab zu beachten, daß die Schrift öfter auf vorhergegangene Berichte wieder zurückkomme. Die siebente Regel „von dem Teufel und seinem Leibe" zeigte in Correspondenz mit der ersten Regel, daß bei der Exegese unterschieden werden müsse, was in der Schrift über den Teufel und das Reich des Teufels gesagt werde. Augustinus billigt die Regeln des Tichonius, mit der Einschränkung, daß durch dieselben allerdings manche Schwierigkeiten der Schrift, keineswegs aber, wie Tichonius behauptet hatte, alle Schwierigkeiten aufgeschlossen werden könnten. Endlich ermahnt er noch zur Verbindung des Gebets mit der Schriftforschung. „Vor allem," sagt er, „ist es nothwendig, daß um das Verständniß der Schrift gebetet werde, damit das Verständniß gefunden werde. Denn diejenigen, denen die Erforschung der Schrift am Herzen liegt, lesen dort, daß der Herr Weisheit giebt, und daß von ihm Wissenschaft und Erkenntniß kommt, so wie auch schon das fromme Streben nach Erkenntniß von ihm mitgetheilt ist."

Das vierte Buch, von der Verkündigung des Wortes Gottes handelnd, enthält einen aus sorgfältiger Beobachtung der menschlichen Natur und aus vielfacher Erfahrung geschöpften Schatz homiletischer Weisheit. In dem Abschnitte über die Predigten Augustins ist schon von diesem Buche die Rede gewesen. Die nachstehenden Bemerkungen sind daher Ergänzungen in Hinsicht auf schon früher Besprochenes. Den Werth der rhetorischen Vorschriften für die Verkündigung des Wortes Gottes anerkennend, spricht Augustinus doch auch zugleich die Ueberzeugung aus, daß die Ausbildung in der Beredsamkeit weit mehr aus dem lebendig sprudelnden Quell derselben, als aus Regeln über dieselbe

geschöpft werde. Er sagt: „die Heroen der römischen Beredsamkeit standen nicht an zu behaupten, daß, wer diese Kunst nicht schnell lernen könne, sie niemals lernen könne. Wenn eine scharfe und lebendige Geistesbegabung vorhanden ist, wird die Beredsamkeit leichter denen zu eigen werden, welche sich angelegen sein lassen beredte Schriften oder Menschen zu lesen oder zu hören, als denen, welche die Regeln der Beredsamkeit zu erlernen suchen. Wenn dagegen eine solche Begabung mangelt, so werden entweder die rhetorischen Regeln gar nicht verstanden werden, oder wenn sie auch durch mühsame Einprägung einigermaßen verstanden werden, so werden sie doch nichts fruchten. Auch können diejenigen, welche sowohl die Rhetorik kennen als auch mit rednerischer Fülle sich auszudrücken wissen, während der Rede nicht an die Regeln denken, ausgenommen dann, wenn es eben die Regeln sind, über welche sie sprechen wollen. Denn es muß darauf Bedacht genommen werden, daß nicht das, was gesagt werden soll, aus dem Geiste entweiche, während darnach gestrebt wird, daß es kunstgemäß gesagt werde. Wir kennen Viele, welche ohne Kunde der rhetorischen Regeln dennoch beredter sind als viele Andere, die mit jenen Regeln Bescheid wissen; aber wir kennen niemanden, der, ohne daß er die Schriften oder Reden beredter Menschen gelesen oder gehört hätte, beredt geworden wäre."

Unter den Mustern der Beredsamkeit stellt Augustinus die heiligen Schriften oben an, und giebt es daher den Verkündigern des göttlichen Wortes zu beherzigen, daß sie aus sorgfältigem Lesen der heiligen Schrift, nämlich aus nachdenkendem und auf das Leben anwendendem Lesen, die wünschenswerthe Beredsamkeit schöpfen sollen, ohne daß sie es jedoch als ihre Aufgabe erkennen müßten, die in ihrer Art einzige Beredsamkeit der heiligen Schrift nachzuahmen. „Insoweit," sagt er, „ich in die Erkenntniß der heiligen Schriften eingedrungen bin, ist es meine Ueberzeugung, daß sie nicht allein an Weisheit, sondern auch an Beredsamkeit Allem vorangehen. Und ich stehe nicht an zu sagen, daß alle, die in das rechte Verständniß der heiligen Schrift

eindringen, auch erkennen, daß sie nur so, wie sie redet, reden mußte. Denn wie es eine dem jugendlichen Alter eigenthümlich angemessene Beredsamkeit giebt, und wiederum auch eine dem Greisenalter eigenthümlich angemessene Beredsamkeit, und wie jede wahre Beredsamkeit mit der Person des Redenden in Uebereinstimmung steht, so auch giebt es eine Beredsamkeit, die nur solchen Männern, welche der höchsten Autorität würdig und wahrhaft Gottesmenschen sind, angemessen ist. Mit dieser Beredsamkeit haben jene Männer geredet, und nur ihnen allein und sonst niemandem ist diese Beredsamkeit angemessen. Zeigen könnte ich zwar, daß alle jene Kraft und Zier der Beredsamkeit, weswegen — nicht mit Erhabenheit sondern mit Hochmuth — auf unsre heiligen Schriftsteller herabgesehen wird, ebenfalls in den heiligen Schriften, die uns von der göttlichen Vorsehung zur Erziehung für die Seligkeit bestimmt sind, sich vorfindet; aber noch mehr staune ich, daß dieselben der uns thunlichen Beredsamkeit mit der ihnen eigenthümlichen Beredsamkeit sich dergestalt bedient haben, daß sie ihnen weder mangelt noch sich bei ihnen auszeichnet, weil sie nämlich dieselbe weder mißbilligen noch mit ihr glänzen mußten. Und dort, wo wir sie bei ihnen wahrnehmen, scheinen die Worte wie unwillkürlich den Gedanken gefolgt zu sein, so daß wir dann den Eindruck haben, als schreite die Weisheit aus ihrer Behausung, nämlich aus der Brust des Weisen hervor, begleitet von der auch ohne Ruf ihr folgenden Beredsamkeit, gleichwie von einer unzertrennlichen Dienerin. Denn wenn nach der Beobachtung scharfsinniger Männer die Lehren der Rhetorik, damit sie niedergeschrieben werden könnten, schon vorher dem Geiste der Redner eingeschrieben waren, was Wunder denn, wenn sie auch bei jenen sich finden, welche der Schöpfer der Geister gesandt hat?“

Indem Augustinus mit Cicero, auf dessen rhetorische Schriften er in diesem Buche öfter zurückgeht, drei Redegattungen die einfache, die schöne und die erhabene annimmt, und auch von Cicero die Gesichtspunkte entlehnt, daß der Redner die Aufgaben habe, durch klare Darstellung zu überzeugen, durch anziehende Darstellung zu fesseln und durch hinreißende Darstellung zu über-

wältigen, konnte er doch, da er es mit der Verkündigung des göttlichen Wortes zu thun hatte, bei der Frage, nach welchem Verhältniß die einzelnen Redegattungen in Anwendung zu bringen seien, nicht durchweg mit dem Meister der römischen Beredsamkeit übereinstimmen. Cicero hatte, gemäß der sich steigernden Bedeutung der Redegegenstände, auch eine entsprechende Steigerung der Redegattungen angenommen. Für kleine Angelegenheiten eigne sich die einfache Rede, für wichtigere Angelegenheiten die schöne Rede, für große Angelegenheiten die erhabene Rede. Augustinus dagegen sagt: „was die Dinge betrifft, mit denen wir es zu thun haben, und die sich sämmtlich, besonders auch dann, wenn wir in der Kirche zu dem versammelten Volke reden, auf das Heil der Menschen, und zwar nicht auf das zeitliche, sondern auf das ewige Heil beziehen, so sind sie alle groß, so daß sogar das, was ein Kirchenlehrer über Geldsachen sagt, niemals für gering erachtet werden darf, mag die Geldsache bedeutend oder unbedeutend sein. Denn die Gerechtigkeit, die gewiß auch in einer kleinen Geldsache bewahrt werden muß, ist nicht klein; gleichwie der Herr sagt: „wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Großen treu." Das Geringste ist das Geringste, aber in dem Geringsten treu sein, ist groß. Denn wie das Wesen der Rundung ein und dasselbe ist, bei einer großen Scheibe und bei einer kleinen Münze, so wird auch dort, wo kleine Angelegenheiten mit Gerechtigkeit behandelt werden, die Größe der Gerechtigkeit nicht vermindert."

Betreffend die einfache Redeweise entwickelt Augustinus, daß dieselbe stets dann an ihrer Stelle sei, wenn es auf das Verständniß oder auf Belehrung ankomme. Der durch anziehende Fülle und Schönheit fesselnden Rede weist er dort die Stelle an, wo es darauf ankomme, eine schon aufgefaßte und in die Willensrichtung aufgenommene Lehre lobend oder tadelnd noch fester mit dem Willen zu vereinigen. Ueber die erhabene Redeweise endlich bemerkt er, daß die Aufforderung zu ihr dann vorliege, wenn der Redner die Aufgabe habe, eine widerstrebende Willensrichtung zu überwältigen und zu durchbrechen. Er sagt zur Charakteristik

dieser letzten Redeweise: „sie entfernt sich am meisten dadurch von der zweiten Redegattung, daß sie nicht sowohl mit dem Schmuck der Worte, als mit der Macht der Affecte gerüstet ist. Denn zwar ist sie fast alles jenes Schmuckes fähig, aber wenn sie ihn nicht hat, so sucht sie ihn auch nicht. Gewaltsam stürmt sie einher, und eignet sich die ihr entgegenkommende Schönheit der Rede nicht mit überlegter Sorgfalt an, sondern reißt sie mit der Macht des Gedankens an sich. Denn es genügt ihr, daß die entsprechenden Worte dem Feuer des Geistes folgen.“

Die drei Redegattungen von einander unterscheidend, und zu jeder derselben Beispiele aus der heiligen Schrift und aus den von ihm am meisten verehrten Kirchenlehrern Cyprianus und Ambrosius anführend, macht Augustinus doch auch aufmerksam darauf, daß nur in dem eigenthümlich Hervorragenden das Unterscheidungsprincip liege, sonst aber doch auch wieder die Momente des Belehrenden, Fesselnden und Willensbewegenden vereinigt seien. Er bemerkt hierüber: „wenn wir einfach reden, so wollen wir doch keinen Ueberdruß erwecken. Wir wollen deshalb nicht allein verstanden werden, sondern auch gern gehört werden. Und welches sonstige Ziel erstreben wir, wenn wir lehren, als dieses, daß unsre Lehren befolgt werden? Meistens aber wird durch die einfache Redeweise, wenn sie schwierige Fragen auflöst, ein unvermuthetes Licht verbreitet, scharfsinnige Ansichten gleichsam aus verborgenen Grotten hervorbringt, und den für unbesiegbar gehaltenen Irrthum des Gegners besiegt, ein solcher Beifall hervorgerufen, daß sie kaum noch den Charakter der einfachen Rede gehabt zu haben scheint, namentlich wenn sie auch mit einer gewissen naturgemäßen, nicht gesuchten, sondern gleichsam nothwendigen und aus den Dingen selbst hervorgegangenen Fülle sich fortbewegt. Denn obwohl sie weder geschmückt noch bewaffnet einherschreitet, und gleichsam nackend in den Kampf eintritt, zerbricht sie dennoch mit ihren Nerven und Muskeln den Widersacher. Weshalb sonst eben wird so oft und so viel den in solcher Weise Redenden Beifall zugerufen, als weil die also dargestellte, vertheidigte und unbesiegte Wahr-

heit die Gemüther zu sich hinzieht? Ferner, wenn ein Kirchenlehrer in schmuckvoller Rede spricht, so will er nicht allein fesseln, sondern auch in Betreff dessen, was er lobt oder tadelt, mit Hingebung gehört werden. Wenn er aber sogar nicht einmal verstanden wird, so kann er auch nicht gern gehört werden." Endlich „wenn jemand nicht versteht was gesagt wird, wie kann dann sein Herz gerührt werden? Oder wie wird ein Zuhörer an der Aufmerksamkeit festhalten, wenn die Rede nichts Anziehendes für ihn hat? Deshalb kann auch, wenn durch die Erhabenheit der Rede das harte Herz zum Gehorsam gebeugt werden muß, der Zuhörer nur dann mit Gehorsam hören, wenn er mit Verständniß hört und durch die Rede sich angezogen fühlt."

In Betreff des Maaßverhältnisses bei der Anwendung der drei Redegattungen bemerkt Augustinus, daß der Redner überhaupt sich hüten müsse durch zu große Ausdehnung der Rede zu ermüden oder abzuspannen. Indessen werde durch öftern Uebergang von einer Gattung zu andern die Spannung des Zuhörers länger aufrecht erhalten werden. Alles Ueberflüssige aber müsse vermieden werden, weil es nicht mehr zur Verstärkung, sondern nur zur Abschwächung des Eindrucks gereiche. „Doch kann," sagt Augustinus, „eher eine größere Länge der einfachen, als der erhabenen Rede ertragen werden. Denn je mächtiger der Zuhörer, damit er uns beistimme, geistig aufzuregen ist, um so weniger kann er, wenn er genugsam aufgeregt worden ist, auf der Höhe der Aufregung lange festgehalten werden. Deshalb müssen wir uns vorsehen, daß er nicht, indem wir die Aufregung noch steigern wollen, aus derselben zurücksinke. Aber nach eingeschalteten einfachen Redestellen kann füglich wieder zu der erhabenen Rede zurückgehrt werden, so daß also das Andringen und Zurückweichen der Rede den wechselnden Bewegungen der Wellen des Meeres vergleichbar ist." So wie Augustinus vor der Ueberspannung mächtiger Affecte warnt, giebt er auch den Wink, daß man nicht auf die plötzliche Hervorrufung solcher Affecte ausgehen, sondern dieselben vorbereiten solle, sei es durch

die zweite Redegattung, oder sei es dadurch, daß man Einiges, was an sich schon in erhabener Rede gesagt werden könnte, einleitend in einfacher Rede sage. Als das Zeugniß, daß die erhabene Rede zu ihrem Ziel gelangt sei, wird nicht der Beifall, sondern die Beugung bezeichnet.

Zwar weist Augustinus den drei Redegattungen im Einzelnen ihre eigenthümliche Bedeutung bei der Verkündigung des göttlichen Wortes an, giebt aber doch auch deutlich zu erkennen, daß er auf die einfache Redeweise, oder auf den gediegenen Lehrinhalt der geistlichen Rede, ein besonderes Gewicht lege. Vor allem nach der Vermittelung eines klaren und gründlichen Verständnisses soll der Homilet streben. Er darf daher, wie er überhaupt die in ihrer Art einzige Beredsamkeit der heiligen Schriften anzuerkennen hat, auch nicht das in ihnen nach heilsamem göttlichen Rathschlusse dunkel und mystisch Gesagte nachahmen wollen. Denn ein Ausleger ist er, und darf sich nicht anmaßen, daß seine Worte wieder von Andern ausgelegt werden sollen. „In allen ihren Reden," sagt Augustinus, „müssen die Ausleger zuerst und am meisten sich bemühen, verstanden zu werden, indem sie so deutlich als möglich sich aussprechen, so daß die Ursache mangelnden Verständnisses entweder nur die geringe Fassungskraft des Zuhörers ist, oder auch das schwer Erfaßliche und Auszusprechende der Dinge, worüber geredet wird, nicht aber unsre Rede." Weiter giebt Augustinus, in Beziehung auf die darzubietende klare Auffassung noch die Anweisung, daß der Redner, sich auf den Standpunkt der Zuhörer versetzend und die vorzutragende Lehre nach allen Seiten durchdenkend, dialektisch die möglichen Einwürfe hervorhebe, aber auch die Auflösung oder Widerlegung zeige; — ein so bedeutender Nerv der Anziehungskraft bei seinen eignen Predigten. Ein schwerer Mißgriff aber sei es, wenn der Redner Fragen aufwerfe, die er nicht aufzulösen wisse. „Sehr gut," sagt Augustinus, „ist es, daß Bedenken, die während der Rede sich eindrängen können, sofort widerlegt werden, damit sie nicht dann sich aufdrängen, wenn niemand da ist, der antworten kann, und damit sie sich auch

nicht einem zwar anwesenden aber schweigenden Zuhörer aufdrängen, der darnach unbefriedigt hinweggeht."

Nachdrücklichst dringt Augustinus darauf, daß die Verkündigung des göttlichen Wortes vom Gebet getragen werde. „In der Hand des Herrn sind wir und unsre Reden", war ein Ausspruch, den er gern gebrauchte. Er gab freilich diesem Ausspruch namentlich die Beziehung auf diejenige Production der geistlichen Rede, welche nach seiner Ansicht am höchsten zu schätzen war, auf den nach vorangegangener sorgfältiger Meditation frei reproducirten und formirten und durch die Eingebungen des Augenblicks bedingten Redevortrag; aber sein Dringen auf das Gebet hatte doch auch einen noch weitern Gesichtskreis, in Ansehung sowohl des Redenden als auch der Zuhörer.

Zwar mußte Augustinus bei seinen homiletischen Anweisungen sich die homiletische Aufgabe in ihrem vollen Umfange darstellen, aber auch auf die mangelhafte homiletische Fähigkeit nimmt er Rücksicht. Er sagt: „demjenigen, der das, was er nicht mit Beredsamkeit aussprechen kann, doch mit Weisheit aussprechen muß, ist es besonders nothwendig, daß er sich an die Worte der Schrift halte. Je ärmer er sich in seinen eignen Worten erblickt, desto reicher muß er an Schriftworten sein. Durch Schriftworte muß er bestätigen, was er mit eignen Worten gesagt hat; da er in den eignen Worten unbedeutend ist, muß er durch die Macht der beigebrachten Zeugnisse gleichsam wachsen. Durch die Beweisstellen muß er anziehen, da er durch seine eignen Worte nur wenig anziehend sein kann." Endlich dachte sich Augustinus sogar noch solche Verkündiger des göttlichen Worts, die zu selbstständigen Productionen nicht nur keine ausreichende, sondern gar keine Fähigkeit hätten. „Mögen sie," sagt er, „denn doch nur so wandeln, daß sie nicht allein sich selber Lohn erwerben, sondern auch Anderen ein Beispiel geben. Die Beschaffenheit ihres Wandels sei bei ihnen gleichsam Fülle der Rede. Gewiß giebt es Manche, die gut vortragen können, aber das, was sie vortragen sollen, nicht ausdenken können. Wenn sie nun Schriftstücke, die von Anderen mit Beredsamkeit und

Weisheit verfaßt sind, zur Hand nehmen, memoriren und dann dem versammelten Volke vortragen, so handeln sie nicht unredlich. Sie dürfen nicht zurückschrecken vor jener Stimme des Propheten Jeremias, durch welchen Gott diejenigen straft, „die sein Wort stehlen einer dem andern.“ Denn wer stiehlt, bringt fremdes Eigenthum an sich. Das Wort Gottes aber ist denen nicht fremd, welche demselben gehorchen, und vielmehr derjenige sagt Fremdes, der Gutes sagt und Böses thut.“

Augustinus schrieb den größeren Theil dieses Werkes (1), welches seinen bedeutendsten Schriften zugerechnet werden muß, etwa ums Jahr 397. Es wurde schon als ein Bruchstück herausgegeben, und die Fortsetzung unterblieb lange Zeit. Als er sich aber mit den Retractationen beschäftigte und bis zu dem Werke „von der christlichen Lehre“ fortgeschritten war, kam es ihm wieder in Erinnerung, daß der Abschluß noch mangele, und so vollendete er das Werk ums Jahr 427, bevor er mit der Recension seiner übrigen Schriften fortfuhr.

Da das Werk von der christlichen Lehre zum Theil als eine Homiletik zu betrachten ist, so schließt sich hier nach dem innern Zusammenhange eine Schrift Augustins an, die den Charakter einer **Katechetik** an sich trägt; seine Schrift „**über die katechetische Unterweisung der noch Ungebildeten** (2).“ Der Inhalt dieser Schrift ist bereits in dem Abschnitt über die Predigten besprochen worden (3). Es erübrigt also nur noch die Angabe der geschichtlichen Veranlassung. Der Diaconus Deogratias war in Carthago ein gesuchter katechetischer Lehrer. Er hatte den Ruf, daß er durch dogmatische Erkenntniß und durch Beredsamkeit besonders befähigt sei, den auf die Taufe vorbereitenden Unterricht zu ertheilen, und oft wurden Katechumenen

---

(1) Nämlich bis zum 25. Capitel des 3. Buches.

(2) De catechizandis rudibus lib. I. Das Wort rudibus ist nicht in Beziehung auf die weltliche Bildung, sondern auf die Glaubensbildung zu verstehen.

(3) Bd. 2, S. 306 u. ff.

bei ihm angemeldet. Aber während ihm von Andern Lob gezollt ward, fand er an seinen katechetischen Leistungen nicht die gewünschte Selbstbefriedigung. Häufig schienen ihm seine Worte so matt und schwach zu sein, und häufig auch stiegen ihm Bedenken auf, ob seine Lehrmethode die richtige sei. Bei diesen peinlichen Gefühlen wandte er sich an Augustinus, und bat um eine Anweisung, die ihm bei seinem katechetischen Unterrichte zur Norm dienen könne. Augustinus aber erblickte in diesem Wunsche nicht allein einen Anspruch, den ein persönlich ihm befreundeter Mann an ihn habe, sondern auch eine Forderung, welche von der Kirche an ihn ergehe. In diesem Sinne verfaßte er die Schrift, welche als ein Abriß einer Katechetik bezeichnet werden kann. Die Abfassungszeit fällt etwa ins Jahr 400.

Von den drei Werken geschichtlichen Inhalts, die wir hier zu erwähnen haben, nennen wir zuerst Augustins Schrift „über die Häresien (1).“ Der Diaconus Quodvultdeus zu Carthago drückte, und zwar im Namen Vieler, wiederholt den dringenden Wunsch aus, daß Augustinus über die Häresien des christlichen Zeitalters ein Werk verfassen, eine kurze Charakteristik derselben entwerfen, und die entgegenstehenden Dogmen der Kirche in gedrängten Zügen darstellen möge. Augustinus war damals ein schon hochbejahrter Greis. Wohl erkannte er, daß der Wunsch des Quodvultdeus auf eine bedeutende und für die Kirche wichtige Aufgabe gerichtet war, die er auch bereits in früherer Zeit öfter bei sich erwogen hatte. Aber er hatte auch die Schwierigkeit eines solchen Werkes erkannt, die schon von vorn herein bei der Frage, was zum Begriff der Häresie gehöre, sich anzeigte! und jetzt in seinem hohen Alter, mit seinem letzten Werke gegen den Julian und seinen Retractationen beschäftigt, scheute er um so mehr vor einer Aufgabe zurück, auf die er, weil sie ihm sehr schwierig erschien, selbst in seinen jüngern Jahren nicht näher eingegangen war. Philastrius und Epiphanius hatten über die Häresien geschrieben. Augustinus hätte

(1) De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus. Opp. tom. VIII.

gewünscht, daß durch eine lateinische Uebersetzung das Werk des Epiphanius in der abendländischen Kirche verbreitet würde. Als aber Quodvultdeus nicht nachließ, verstand er sich endlich zum Nachgeben, und entwarf, an Philastrius und Epiphanius sich anschließend, und noch sonst ihm zugängliche Hülfsmittel benutzend, einen kurzen Abriß von siebenundachtzig Häresien ums Jahr 428, den er dem Quodvultdeus übersandte. Die entgegenstehenden Lehren der Kirche ergaben sich von selbst, und auf eine Widerlegung der häretischen Irrthümer im Einzelnen konnte er sich nicht mehr einlassen. Doch beabsichtigte er in einem zweiten Buche den Begriff der Häresie zu entwickeln, und dadurch allgemein gültige Normen zur Beurtheilung des Häretischen aufzustellen. Indessen wurde dieser Plan, weil Augustinus bald nachher starb, nicht mehr ausgeführt.

Die beiden übrigen von Augustinus hinterlassenen geschichtlichen Werke beziehen sich auf ihn selbst. In einem Menschenleben von vielbewegter geistiger Entwickelung, welches in sündliche Verirrungen gerieth, in Richtungen des Denkens und Thuns, die später als verderbliche Abwege erkannt wurden, verschlagen ward, aber dann doch wieder zu einem Standpunkte, von welchem aus mit fortdauernder Befriedigung das Wirken fortgesetzt wurde, sich herausarbeitete, tritt eine Zeit ein, in welchem der betrachtende Blick mit einem Gefühl der Ruhe und Sicherheit auf die durchmessene gefahrvolle Bahn zurückschaut; gleichwie der Schiffer in der Sicherheit des Hafens an die stürmische Meeresfahrt zurückdenkt, oder der Wanderer auf einem nicht mehr gefährdeten Höhepunkte seines Weges ausruhend die Gefahren überblickt, zwischen denen sein Weg ihn hindurchgeführt, oder die er auf seinem Wege überstiegen hat. Bei Augustinus war dieser Rückblick ein religiöser. Denn in den Abwegen, welche er betreten hatte, erkannte er seine Sünde und die gerechte Bestrafung seiner Sünde, aber auch in seiner Umkehr von seinen Verirrungen erkannte er die wunderbar und barmherzig leitende Hand Gottes, die ihn doch nie verlassen, ihm sogar aus seinen Fehltritten Uebergänge zum Heil bereitet, und ihn endlich hingeführt hatte

zu dem entscheidenden Lebenspunkte, von wo an er in dem Bestreben, dem Reiche Gottes zu dienen, geblieben war, und den Frieden, der mit dem Anhangen an der Wahrheit vereinigt ist, empfunden hatte. Daher waren seine Rückblicke auf seinen Entwickelungsgang und auf die demselben zugehörigen Begebenheiten seines Lebens nicht allein Betrachtungen, zu welchen er durch den Contrast zwischen einer geistig-stürmischen Vergangenheit und einer geistig-befriedigten Gegenwart hingezogen ward, sondern auch Opfer des Dankes und Bekenntnisses, zu welchen er sich vor Gott gedrungen fühlte (1). Und was er wohl oft in innerlicher und mit Gebetesblicken durchwebter Betrachtung meditirte, schrieb er auch nieder; und während des Schreibens waren die Gefühle, welche wir bezeichnet haben, bei ihm lebendig, und wurden, so oft er das Geschriebene nachlas, wieder erneuert; und auch von Anderen, die ihn durch diese Schrift auf seinem Entwickelungsgange begleiten würden, hoffte er, daß sie zu entsprechenden Gemüthsstimmungen gelangen, und mit ihm und an ihm die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes preisen würden. Seine Confessionen (2), — dieses große Beicht- und Dankgebet, oder Beicht- und Dankbekenntniß zu Gott, dieses Brandopfer, welches mit der heiligen Flamme des Selbstgerichts die sündigen Eigenwege verzehrt, und als eine Flamme emporsteigt, von welcher die Werke der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade betend emporgetragen werden, dieses Bekenntniß, in welchem die eignen Verirrungen rücksichtslos bloßgelegt werden, damit Gott verherrlicht werde, aber auch die innerlichsten Betrachtungen und Gebete, von denen eine in sich betrübte aber in Gott getröstete und frohlockende Seele bewegt wird, einen unverhüllten Ausdruck gefunden haben, dieses Werk, welches mit hellem Lobesklange beginnt und in erhörungsgewisses Flehen verstummt, — wurden schon bei Augustins Lebzeiten vor allen seinen übrigen Schriften am meisten verbreitet und mit Vorliebe gelesen und sind auch in der Folgezeit vor allen seinen sonstigen Schriften am weitesten verbreitet

(1) Zu vergl. S. 181 u. 182 i. d. Leben Diepenbrocks, Bresl. 1859.
(2) Confessionum libri tredecim. Opp. tom. I.

worden, als einer der größten Schätze der kirchlichen Litteratur. Wer mag auch die Einwirkungen ermessen, die von diesem Werke, einem so großen Spiegel der Selbsterkenntniß und der Gotteserkenntniß, ausgegangen sind! Die Unruhe und Sehnsucht nach Gott, die es in irdischgesinnten Gemüthern erweckt, und wiederum die Mittheilungen des Friedens Gottes, die es nach dem Frieden Gottes verlangenden Gemüthern zugeführt, und wiederum die erbauenden Betrachtungen, die es solchen Gemüthern, die gern an der Lebensentwickelung großer Persönlichkeiten das Walten Gottes ermessen wollen, dargeboten hat!

In den neun ersten Büchern hat Augustinus seinen äußern und innern Lebensgang bis nach seiner Taufe und zu seiner Rückkehr aus Italien nach Afrika dargestellt. Er hat dadurch eine Geschichtsquelle geliefert, ohne welche es nicht möglich sein würde, einen großen Theil seines Lebens mit der Anschaulichkeit, mit welcher es jetzt geschehen kann, zu beschreiben und als einen Commentar zu den Worten des Herrn von dem Verlornen, welches wiedergefunden ward, darzustellen. In dem zehnten Buche legt er, um sich und seinetwegen auch Andere zum Preise Gottes zu erwecken, so wie auch um mit Demuth und Buße um Gottes ferneres und vollendendes Erbarmen zu flehen und Andere zur Fürbitte zu bewegen, die gegenwärtige Beschaffenheit seines innern und äußern Lebens dar, seine Fortschritte in der Heiligung und die mit denselben verbundenen Erfahrungen einer über aller vergänglichen Freude erhabenen Beseligung, aber auch seine Anfechtungen, Schwachheiten, Mängel und Fehler, bei denen er gleichwohl der göttlichen Vergebung und der ihn zur Vollendung hinführenden barmherzigen Gnade Gottes sich getröstete. Bei dem elften Buche richten sich die Blicke des Bekennenden auf die Lebensaufgabe, die ihm nach seiner Bekehrung von Gott angewiesen und durch so viele göttliche Ermahnungen und Tröstungen und Gnadenführungen als die Hauptbedingung, durch deren treue Erfüllung er in Verbindung mit seinen Bemühungen um das Heil Anderer für seine eigne Seligkeit arbeiten solle, gegeben und eingeprägt war, nämlich auf die ihm

anvertraute Aufgabe, ein Verkündiger des Wortes Gottes und der heiligen Geheimnisse des Wortes Gottes zu sein; und sein Herz drängt ihn nun dazu, an dem Born des göttlichen Wortes sich niederzulassen, und, in die Tiefe desselben hineinschauend und aus den Tiefen desselben schöpfend, sein Wissen und sein Nichtwissen, und an dem ersteren die weisheitspendenden göttlichen Erbarmungen, an dem letzteren aber seine Unzulänglichkeit und Armuth, jedoch mit der Hoffnung, daß Gott auch fernerhin seine Erleuchtungen in die bittende und dürstende Seele senden werde, zu bekennen. Es ist die Schöpfungsgeschichte, an welche sich dieser Abschnitt der Bekenntnisse anschließt; theils gewiß deshalb, weil es am angemessensten erschien, daß von dem Anfange des Wortes Gottes das Bekenntniß über das Verständniß des Wortes Gottes ausgehe, theils auch wohl, weil Augustinus damals, als er seine Confessionen schrieb, etwa ums Jahr 400, sich viel mit Untersuchungen über die Genesis beschäftigte. Manche der von ihm ausgesprochenen Gedanken erinnern an die Ansichten, die er in seinem großen Werke „einer wörtlichen Auslegung der Genesis" entwickelt hat; aber meistens überließ er sich doch den Strömungen der mystischen Deutung. Das Wesen Gottes und die creatürliche Schöpfung von der höchsten Geisterwelt herab bis zu den tiefsten Stufen der körperlichen Welt, die Sünde und die Erlösung, die Heilslehre der Schrift nebst ihren Sakramenten, die Wege und Ordnungen Gottes bei der Erbauung des Reiches Gottes aus der Welt, und der Entwickelungsgang der Kinder Gottes in der Welt vermittelst der Gaben des Geistes, ausgehend von dem Standpunkte des Glaubens und hinführend zu dem Vorhofe des Schauens, dem irdischen Abbilde der ewigen himmlischen Sabbathsruhe, — alles dies ist der Gegenstand dieses Abschnitts seiner Bekenntnisse über sein Erkennen und Lehren und seiner mit den Bekenntnissen über sein Erkennen und Lehren sich verbindenden Gebete; so daß, wenn auch nur an den Anfang des Wortes Gottes anknüpfend, dennoch dieser Theil seiner Bekenntnisse der Aufgabe entspricht, die er sich gestellt hatte mit den Worten: „laß mich Dir bekennen, was ich

in Deinen Schriften finden werde, und laß mich hören die Stimme des Lobes und Dich trinken, und laß mich betrachten die Wunder Deines Gesetzes, von dem Principe an, in welchem Du Himmel und Erde geschaffen hast, bis zu Deinem mit Dir in Ewigkeit bleibenden Reiche Deines heiligen Staates."

Und in einem Menschenleben von reicher Entwickelung, welches nach Stürmen zum Frieden gelangte und darnach noch eine lange Zeit des Wirkens zugemessen erhält, tritt noch ein zweiter zum Zurückblicken auffordernder Zeitpunkt ein; nämlich dann, wenn der hereingebrochene Abend und die hinschwindende Lebenskraft daran mahnt, daß bald das Buch des irdischen Wirkens zur Rechenschaft für die Ewigkeit werde geschlossen werden. Dann tritt die ernste Mahnung heran, noch zuvor eine Selbstabrechnung zu halten, damit dadurch die Rechenschaft vor Gott erleichtert werde. Etwa um dieselbe Zeit, als Augustinus, den Eraclius zu seinem Nachfolger designirend, bei der Erwägung, daß sein Tod nicht mehr fern sein könne, die Angelegenheiten seines Bisthums zu ordnen suchte, schritt er auch zur Ausführung des andern Gedankens, der ihn schon oft beschäftigt hatte, seine vielen Schriften einer Selbstkritik zu unterwerfen, und dadurch, daß er dieselben in chronologischer Reihenfolge aufführte, einen Beitrag zum Verständniß seines Entwickelungsganges zu geben. So entstanden seine „Retractationen[1]." Es schwebten ihm, als er dieses Werk beginnen wollte, die Worte vor: „wo viele Worte sind, da geht es ohne Sünde nicht ab;" und: „die Menschen müssen Rechenschaft geben am jüngsten Gericht von einem jeglichen unnützen Wort, das sie geredet haben;" aber auch die Worte: „wenn wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet." Er bezeichnet die geschichtlichen Umstände, unter denen seine einzelnen Schriften entstanden, hebt dasjenige hervor, was in seinen Schriften irrthümlich oder nicht probehaltig gesagt sei, sucht aber auch andere Stellen gegen Mißdeutungen zu vertheidigen und in das rechte Licht zu setzen.

---

(1) Retractationum libri duo. Opp. tom. I.

Es erstreckt sich dieses Werk in zwei Büchern auf seine sämmtlichen Schriften, mit Ausnahme der Briefe und der Homilien, die er noch in einem dritten Buche recensiren wollte. Aber sein Tod kam der Ausführung dieser Absicht und dem vollständigen Abschluß des Werkes zuvor. Die Retractationen sind für eine Lebensdarstellung Augustins und für die Charakteristik und Chronologie seiner Schriften von großer Bedeutung. Sie sind ein mühsames Werk. Es erfordert schon viele Zeit und Anstrengung, die Schriften Augustins nur durchzulesen. Schon Possidius sagt: „so viel hat er dictirt und herausgegeben, so viel, — was man ihm nachschrieb, — in der Kirche gepredigt, so viel gegen die Häretiker geschrieben, oder aus den kanonischen Büchern zur Erbauung der heiligen Kinder der Kirche auseinandergesetzt, daß kaum jemandes Fleiß dazu ausreicht dies alles durchzulesen und kennen zu lernen." Nicht ohne Bewunderung also nimmt man wahr, daß der Greis, der so erstaunlich viele Schriften verfaßte, dieselben in seinen letzten Lebensjahren noch größtentheils wieder durchzulesen und gleichwohl auch noch die sonstigen Richtungen seiner Thätigkeit mit Energie fortzusetzen vermochte.

Unter den dogmatischen Schriften Augustins nennen wir zuerst die kleine Schrift „über den Glauben an Dinge, die nicht mit den Augen wahrgenommen werden [1]." Die Glaubensobjecte, mit denen diese Schrift es zu thun hat, sind nicht solche Dinge, die überhaupt über jede äußere Anschauung hinausliegen, sondern Offenbarungen des Reiches Gottes, die Gegenstand der äußern Anschauung theils in der Vergangen-

---

[1] De fide rerum, quae non videntur, liber unus. Opp. tom. VI. Die Gründe, aus denen die — angezweifelte — Echtheit dieser Schrift sich ergiebt, sind in der Benedictinerausgabe angeführt. Sie wird von Augustinus in ep. 231 erwähnt, und hat das Gepräge seiner geistigen Eigenthümlichkeit. In den Retractationen hat sie wahrscheinlich deshalb keine Stelle gefunden, weil sie zu den Tractaten oder Homilien gelegt war. Sie hat mit einer Homilie Aehnlichkeit, ohne daß sie doch grade als eine solche betrachtet werden kann.

heit waren, theils in der Zukunft sein werden, die geschichtlichen Thatsachen der Offenbarung des Herrn auf Erden und die eschatologischen Verheißungen und Verkündigungen in dem Worte Gottes. Den Begriff des Glaubens bestimmt Augustinus als das zweifellose Vertrauen auf die Mittheilungen über jene theils in der Vergangenheit geschehenen, theils in der Zukunft noch bevorstehenden göttlichen Offenbarungen, und faßt dabei die objectiven Bedingungen des Glaubens ins Auge, nachdem er zuvor davon gesprochen hat, daß ohne einen entsprechenden Glauben alle irdischen Lebensverhältnisse zerrüttet werden müßten. Wie es daher keinem Verständigen einfallen könne, den Glauben oder das Vertrauen aus den gegenseitigen menschlichen Lebensverhältnissen ausschließen zu wollen, sondern es nur darauf ankomme, daß der Glaube auf den gehörigen Merkzeichen beruhe, so müsse auch ein Gleiches in Ansehung des Reiches Gottes stattfinden. Augustinus bezeichnet dann als die beiden objectiven Fundamente des christlichen Glaubens erstens das Zeugniß der alttestamentlichen Weissagungen für Christum und die Kirche, welches Zeugniß dadurch noch an Gewicht gewinne, daß ein dem Christenthum feindliches Volk die alttestamentlichen Schriften als heilige Glaubensurkunden hege, und zweitens das große Zeugniß, welches in der mächtigen und siegreichen Ausbreitung der Kirche selbst enthalten sei. „Hätte denn," fragt er, nachdem er in großen Zügen einen Ueberblick über den wunderbar-herrlichen Entwickelungsgang der Kirche entworfen hat, „jener Gekreuzigte solches vermocht, wenn nicht in seiner Person der Mensch mit Gott vereinigt gewesen wäre? Da er nun aber auch seine Seher und Herolde hat, durch deren gottbegeisterte Stimmen das bereits Erfüllte zuvorverkündigt ist, wer wird denn so thöricht sein, zu behaupten, daß die Apostel Erdichtetes über Christum gesagt haben, den sie dergestalt verkündigt haben, wie es geweissagt ward von den Propheten, die ebenfalls über die Apostel Weissagungen, die erfüllt worden sind, ausgesprochen haben." „Warum sollten wir die ersten und letzten Dinge, die wir nicht sehen, nicht glauben, da wir für diese beiden Dinge die mittleren Dinge,

die wir sehen, zu Zeugen haben, und in den prophetischen Büchern die ersten, mittleren und letzten Dinge zuvor verkündigt hören oder lesen?" Verfaßt wurde diese Schrift nach dem Jahre 399, weil sie auf die Gesetze, welche Honorius in jenem Jahre gegen den heidnischen Cultus erließ, Beziehungen enthält.

„Ueber den Glauben und die Werke (1)" verfaßte Augustinus eine sehr treffliche Schrift im Jahr 413 zur Beantwortung von Fragen, welche sowohl von dogmatischem Charakter, als auch von Bedeutung für die Kirchendisciplin waren. Es waren ihm nämlich, mit dem Wunsche, seine Beurtheilung zu vernehmen, von mehreren Laien einige Schriften zugesandt worden, in welchen unter Bezugnahme darauf, daß die Kirche in ihrer irdischen Entwickelung keine Scheidung des Unkrauts von dem Weizen vornehmen solle, die Ansicht vertreten war, daß es bei der Aufnahme in die Kirche durch die Taufe wesentlich nur auf das Bekenntniß des Glaubens, nicht aber auf die Richtung des Lebens ankomme; weshalb denn auch bei der Vorbereitung auf die Taufe lediglich nur die Glaubenslehre mitzutheilen oder zu entwickeln sei, und die Darstellung der Lebensnormen, denen ein Christ zu folgen habe, erst für die Getauften geschehen müsse. Geäußert war dabei auch noch die Meinung, daß selbst unwürdigen Mitgliedern der Kirche doch eben dieses, daß sie Mitglieder der Kirche seien, noch bei der Rechenschaft zu Gute komme. Denn obgleich ihnen in dem jenseitigen Leben Pein bevorstehe, so werde diese doch nicht die ewige Verdammniß sein, sondern ein Läuterungsfeuer, aus welchem endlich auch ihnen noch die Seligkeit erwachsen werde; wie denn ja auch der Apostel Paulus lehre, daß diejenigen, deren auf dem einigen Grunde, welcher Christus sei, erbautes Werk verbrennen werde, zwar Schaden leiden, dennoch aber zur Seligkeit gelangen würden, doch so als durchs Feuer. Es ergiebt sich uns aus diesen Ansichten ein eigenthümlicher Blick auf jene Zeit, in welcher das Heidenthum des römischen Reichs massenhaft von der Kirche absorbirt ward.

(1) De fide et operibus liber unus. Opp. tom. VI.

Denn Augustinus findet das ursprüngliche Motiv dieser verwerflichen Ansichten, die er energisch bekämpft, in einem Hinderniß, welches damals wohl oft dem Uebertritte zum Christenthum sich entgegenstellte. In dem damaligen heidnischen Leben wurden häufig Ehen getrennt und neue geschlechtliche Verbindungen eingegangen. Nach der kirchlichen Anschauung von der Ehe mußten diese Verbindungen als Concubinate betrachtet werden. Es wurde daher bei den Anmeldungen zur Taufe gefordert, daß diejenigen, welche in solchen Verbindungen standen, dieselben auflösen sollten. Aber nicht selten ward der Forderung keine Folge geleistet, und lieber der Vorsatz des Uebertritts zum Christenthum aufgegeben, als die unsittliche Verbindung abgebrochen. Dieses Hinderniß sollte durch die von Augustinus bekämpften Ansichten hinweggeräumt werden. Augustinus will in diesen Ansichten die Triebfeder eines unbesonnenen und übel angebrachten Mitleids erblicken, doch war vielleicht noch vorwaltender der Wunsch, die große Thür, welche sich damals der Kirche aufgethan hatte, möglichst weit zu machen, und der äußere Erfolg wurde im Verhältniß zu dem innern Gewinn überschätzt. Es war für Augustinus der Kampf mit schlagenden siegreichen Waffen nicht schwer. Während er sonst so oft in seinen Schriften als Vorkämpfer für die Lehre der christlichen Duldung und erklärtester Gegner des Separatismus auftritt, führt er hier die Vertheidigung einer auf Wahrheit und Heiligkeit gegründeten Zucht, und äußert dabei unter Anderem folgende bedeutende Worte: „Die Menschen gerathen in Irrthum, wenn sie nicht Maaß halten; und indem sie hastig nach einer Seite hin vorgehen, sehen sie hinweg über jene andern Zeugnisse des göttlichen Wortes, durch welche sie zurückgerufen werden und in der Wahrheit und Maaßhaltung, die beide Seiten vereinigt, verbleiben konnten; und das nicht allein bei dieser Sache, die in Frage gekommen ist, sondern auch bei vielen andern Sachen."

Während Augustinus in der vorhergenannten Schrift die objectiven Gründe, auf welchen der Glaube beruhe, bezeichnet hat, hebt er in dieser Schrift hervor, daß der wahre Glaube nicht

allein Zustimmung des Verstandes sondern zugleich innerlichste Gemüthsrichtung, harmonische Beziehung auf den Gegenstand des Glaubens und mithin also auch von lebendigster Subjectivität sei, auf der Buße beruhe und die Triebkraft der Liebe in sich trage, und zwar ohne vorangegangene Werke rechtfertige, aber auch entsprechende Werke aus sich zu erzeugen fähig und verpflichtet sei, so gewiß der Herr gesagt habe: „wenn du zum Leben eingehen willst, so halte die Gebote (1).“ Nach diesem Glauben müsse bei der Anmeldung zur Taufe gefragt werden, dieser Glaube müsse namentlich auch dann, wenn die meiste Gemüthsempfänglichkeit vorhanden sei, nämlich in der Vorbereitungszeit auf die Taufe, eingeprägt werden. Etwas Anderes sei es, unwürdige Mitglieder der Kirche zu dulden, und etwas Anderes, offenkundige Unwürdige, deren trotzige Unbußfertigkeit sich der heilsamen Lehre nicht beugen wolle, in die Kirche aufzunehmen. Durch das Erstere werde dem Gebot des Herrn gehorcht, daß nicht vor der Zeit der Ernte das Unkraut ausgejätet werden solle, durch das Zweite aber werde Unkraut unter die Pflanzung Gottes ausgesäet, und die Zucht verleugnet. Und wenn dann zu dieser praktischen Verleugnung auch noch die theoretische Unterstützung der Irrlehre hinzutrete, so werde sogar das Netz des Gottesreiches unbrauchbar gemacht. „In guten Netzen können gute und schlechte Fische gefangen werden, in schlechten Netzen aber können keine guten Fische gefangen werden. Denn wenn die Lehre gut ist, so kann, wer sie hört und thut, gut sein, und

(1) Was Dieckhoff in seiner Abhandlung „über Augustins Lehre von der Gnade“ sagt, um darzuthun, daß Augustinus in die durch die lutherische Rechtfertigungslehre wieder erneuerte Paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nicht eingedrungen sei, ist unklar und unhaltbar. Eine Analyse des rechtfertigenden Glaubens wird doch stets darauf führen, daß derselbe nicht ohne die Liebe sei. Nur so viel kann gesagt werden, daß Luther und die übrigen Reformatoren jene Paulinische Lehre gemäß den damals vorliegenden Gesichtspunkten näher entwickelten, als Augustinus dies zu thun Veranlassung hatte.

wer sie hört und nicht thut, schlecht sein; wenn aber die Lehre schlecht ist, so ist auch schlecht, wer sie für eine wahre Lehre hält, wenngleich er ihr nicht gehorcht, und wer ihr auch noch gehorcht, ist noch schlechter."

Laurentius ([1]), ein angesehener und frommer Römer, vielleicht ein Bruder des aus der Geschichte der donatistischen Streitigkeiten bekannten Tribunen Dulcitius, hegte den Wunsch, daß er von Augustinus eine Schrift, die einen kurzen und umfassenden Bericht der Heilslehre enthalte, als ein stetes Geleitsbuch in Händen haben möge. Die Erfüllung dieses Wunsches ist das im Jahr 421 oder auch noch etwas später geschriebene „Enchiridium, oder das Buch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe ([2])." Laurentius hatte mancherlei bezeichnet, worüber er Belehrung zu empfangen wünschte; alles aber kam darauf hinaus, daß er eine kurz gefaßte Darstellung der wahrhaften und für das Leben fruchtbaren Weisheit, eine Darstellung die ihm sichere Waffen gegen Irrlehrer darbiete, zu besitzen verlangte. „Alle Weisheit," sagt Augustinus, „ist von Gott, und die Weisheit des Menschen ist Gottesverehrung. Die Gottesverehrung aber besteht in Glauben, Hoffnung und Liebe. Alles, wonach du forschest, wirst du dann ohne Zweifel wissen, wenn du weißt, was geglaubt, was gehofft und was geliebt werden soll. Dieses vor allem, oder vielmehr, dieses allein, ist dem religiösen Streben zur Aufgabe gestellt. Wer diesem widerspricht, ist entweder gänzlich fern von dem Namen Christi, oder ein Häretiker. Dieses muß durch Vernunftgründe, die entweder aus körperlichen Sinneneindrücken, oder aus geistiger Erkenntniß entnommen sind, vertheidigt werden. Dasjenige

---

([1]) Er wird in einigen Handschriften primicerius notariorum urbis Romae oder primicerius Romanae ecclesiae genannt, das heißt: erster Secretair der Stadt Rom oder der römischen Kirche. In der Schrift de octo Dulcitii quaestionibus bezeichnet Augustinus ihn als einen Bruder des Dulcitius.

([2]) Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate liber unus. (Opp. tom. VI.)

jedoch, welches wir weder durch Sinnenwahrnehmung erfahren, noch durch geistiges Verständniß aufzufassen vermocht haben oder aufzufassen vermögen, muß den Zeugen, welche die heilige Schrift verfaßt haben, und mit göttlicher Hülfe jenes entweder vermittelst körperlichen oder geistigen Schauens gesehen oder zuvorgesehen haben, fest geglaubt werden." „Bei dem religiösen Glauben," sagt Augustinus weiter, „kommt es nicht auf eine Naturforschung an, wie solche von den sogenannten Physikern angestellt ist. Ein Christ braucht nicht bekümmert zu sein, wenn er, betreffend die Kraft und Zahl der Elemente, die Bewegung, Ordnung und die Finsternisse der Gestirne, die Gestalt des Himmels, die Arten und Natureigenthümlichkeiten der Animalien, der Gewächse, Steine, Quellen, Flüsse und Berge, die Räume der Orte und der Zeiten, die Zeichen bevorstehenden Unwetters und andere unzählige Dinge, Vieles nicht weiß, was jene theils entdeckt haben, theils entdeckt zu haben meinen. Denn auch sie selbst, ungeachtet ihrer ausgezeichneten Begabung, ihres brennenden Eifers und ihrer überreichlichen Muße, haben nicht Alles entdeckt, manches nach menschlicher Vermuthung und Anderes nach historischer Erfahrung erforschend, und auch in demjenigen, was sie entdeckt zu haben sich rühmen, doch noch Mehreres vielmehr wähnend als wissend." Indem Augustinus über den Glauben die Begriffsbestimmung giebt, daß derselbe die Zustimmung der Seele sei, macht er die Bemerkung: „wenn jemand sagt, daß er weder Worten, noch Zeugen, noch irgend welchen Vernunftgründen, sondern der Evidenz gegenwärtiger Dinge Glauben geschenkt habe, so erscheint er darin nicht widersinnig, und kann ihm wegen seiner Aeußerung nicht mit Recht der Vorwurf gemacht werden: „du hast gesehen, folglich hast du nicht geglaubet." Woraus sich nämlich die Consequenz ergeben würde, daß nur Dinge geglaubt werden, die nicht gesehen werden. Aber freilich gemäß dem göttlichen Worte beziehen wir am Angemessensten den Glauben auf solche Dinge, die nicht gesehen werden."

Ueber das Verhältniß zwischen Glauben, Hoffen und Lieben bemerkt Augustinus, daß der Glaube den weitesten Begriff habe

und den Boden für die Hoffnung und Liebe bilde, in der Vereinigung mit der Liebe der heilsame Glaube sei und in der Eigenschaft der Hoffnung, die nicht ohne Liebe sein könne, sich auf die zukünftigen Güter beziehe. Das Programm des Glaubens erblickt Augustinus in dem Glaubenssymbol, und das Programm der Hoffnung in dem Gebet des Herrn, während er die Liebe auffaßt als die Kraft des heilsamen Glaubens und der wirksamen Hoffnung und als die Grundtugend des christlichen Lebens, auf welche alle Tugenden zurückzuführen seien, und welche hienieden im Glauben, jenseits aber in der Vollkommenheit des Schauens — dann als vollkommene Liebe — geübt werde. Hieraus ergiebt sich der Grundriß des Buchs. Nach der Anleitung des Glaubenssymbols und des Gebets des Herrn wird die christliche Glaubenslehre in Verbindung mit der christlichen Ethik kurz entwickelt. Augustins Selbstrecension seiner Schriften zeigt, daß er von diesem Buche sich vorzugsweise befriedigt fühlte. Es gewährt auch einen trefflichen Ueberblick über sein theologisches System. Im Einzelnen zieht ein eigenthümlicher Gedanke, der öfter hervortritt, die Aufmerksamkeit auf sich. Es war eine Lieblingsidee Augustins, daß auch der sündliche creatürliche Wille den Absichten des göttlichen Willen dienen müsse. Dieser Idee gab er hier die Anwendung, daß die von Gott vorherbestimmte Zahl der seligen Himmelsbewohner durch den Abfall der bösen Engel nicht vermindert, sondern durch die Auswahl aus den Menschen ergänzt sei.

Ungefähr um dieselbe Zeit verfaßte Augustinus eine Schrift an den Bischof Paulinus von Nola „über die Fürsorge für die Todten“ [1]. Die Veranlassung war folgende: Cynegius, der Sohn einer frommen und vornehmen Matrone in Afrika, war in Campanien verstorben. Flora, so hieß die Matrone, trauerte tief um den im Jünglingsalter ihr entrissenen und in der Ferne hingeschiedenen Sohn, und in ihrem Schmerze sehnte sie sich

[1] De cura gerenda pro mortuis ad Paulinum liber unus. (Opp. tom. VI.)

nach dem Trost, daß der Leichnam neben dem Grabe des heiligen Felix zu Nola bestattet und seine Seele dadurch der helfenden Liebe des Märtyrers empfohlen werde. Paulinus legte Werth auf solche Aeußerungen eines frommen Gefühls, und sandte an Flora die Benachrichtigung, daß ihr Wunsch erfüllt und der Leichnam ihres Sohnes in der Basilika des Märtyrers beigesetzt sei. Gleichzeitig schrieb er an Augustinus, daß nach seiner Ansicht eine solche Fürsorge der Hinterbliebenen dem Seelenheil der Verstorbenen förderlich sei. Denn warum würde sonst die Kirche in ihre Gebete auch die Fürbitte für die Todten einschließen? Und dennoch wieder schien die Ueberzeugung, daß die Sorge der Kirche um das Seelenheil der Verstorbenen nicht vergeblich bleibe, sich im Widerspruch zu befinden mit dem apostolischen Ausspruche, daß vor dem Richterstuhl Christi ein jeglicher empfangen werde, nachdem er bei Leibes Leben gehandelt habe. Paulinus verlangte hierüber Augustins Ansichten zu erfahren. Schon war geraume Zeit verstrichen, als Augustinus eine sich darbietende günstige Gelegenheit zur Uebersendung einer Antwort benutzte. Den scheinbaren Widerspruch, auf den Paulinus hingewiesen hatte, glaubte er leicht durch die Bemerkung beseitigen zu können, daß jene Fürsorge der Kirche nur solchen Seelen, in deren irdischem Leben sie die erforderlichen Anknüpfungspunkte habe, zu Gute komme. „Denn es giebt," sagt Augustinus, „solche Seelen, zu deren Heil sie nichts mehr beiträgt, nämlich entweder Seelen, die dermaßen Schuld auf sich geladen haben, daß sie der ihnen gewidmeten Fürsorge der Kirche nicht mehr werth sind, oder auch Seelen, deren Frömmigkeit in dem irdischen Leben so groß gewesen ist, daß sie jener Fürsorge nicht mehr bedürfen. Davon also, wie jemand sich bei Leibes Leben geführt hat, hängt es ab, ob von den frommen Werken, welche die Kirche ihm nach seinem Hinscheiden aus dem leiblichen Leben widmet, ihm noch Gnadenwirkungen zugehen oder nicht." „Weil wir aber in dieser Hinsicht nicht entscheiden können, müssen jene Werke der Liebe allen Wiedergebornen gewidmet werden, damit niemand von denen, welchen derartige Werke noch zum Heil gereichen können und

sollen, übergangen werde. Denn es ist besser, daß jene Werke für diejenigen, zu deren Heil sie nichts mehr beitragen, überflüssig sind, als daß sie andern Verstorbenen mangeln, zu deren Heil sie gereichen."

Indem aber Augustinus auf diese Weise das aufgeworfene Bedenken kurz beantwortete, und die kirchliche Anschauung, daß die segenbringende Einwirkung der Kirche sich auch noch auf einen zwischen Seligkeit und Verdammniß befindlichen Mittelzustand des jenseitigen Lebens erstrecke, durch diese Schrift, wie ebenfalls durch sonstige Stellen seiner Werke, vertheidigte und bekräftigte, sah er sich zugleich veranlaßt, einer aus den Aeußerungen des Paulinus hervorblickenden unrichtigen Meinung entgegenzutreten, nämlich der Meinung, daß für die Verstorbenen der Ort, wo ihre Leiber bestattet seien, an und für sich eine Bedeutung habe. Dieser Meinung konnte Augustinus nicht beistimmen, sondern mußte sie als eine Anknüpfung an heidnischen Aberglauben verwerfen. Gemäß den Aussprüchen des göttlichen Wortes und hinweisend auf das Martyrium der Märtyrer, welche mit dem Heldenmuth des Glaubens nicht allein bis in den Tod über die Leiden gesiegt, sondern auch über die noch etwa ihren entseelten Leibern bevorstehende Verunehrung und grausame Zerstörung sich erhoben hätten, spricht er sich darüber aus, daß der Eingang in die Seligkeit des ewigen Lebens und die Hoffnung der Auferstehung weder an die Bestattung noch an den Ort der Bestattung gebunden sei; die hingeschiedenen Seelen seien den Dingen dieser Erde entrückt, und wie in den Frieden des jenseitigen Lebens kein Schmerz über das Irdische, welches der Wahrnehmung entzogen sei, mehr hineinreiche, so gewiß auch keine Bekümmerung, die sich an die Bestattung oder Nichtbestattung des Leibes hefte. Der Wunsch, der während des irdischen Lebens für die Bestattung des Leibes gehegt werde, sei hervorgegangen aus jenem menschlichen Gefühl, welches in dem apostolischen Worte, daß niemand jemals sein eignes Fleisch gehasset habe, zum Ausdruck gekommen sei; aber dieser Wunsch endige auch mit dem irdischen Leben, und bleibe zwar ein Vermächtniß für

die Liebe der Hinterbliebenen, aber nicht mehr ein Verlangen der Todten. Wenn daher der Fürsorge, welche den Leibern der Hingeschiedenen in der Nähe geheiligter Märtyrergräber die Ruhestätte anweisen wolle, ebenfalls um der Hingeschiedenen willen ein Werth beigelegt werde, so könne dies nur dahin erläutert werden, daß die zurückgebliebenen Angehörigen aus dem Gedächtniß an jene ehrwürdigen Ruhestätten den Antrieb schöpfen würden, Fürbitten und fromme Liebeswerke um so häufiger und eifriger den Verstorbenen zu weihen, und diese dadurch um so mehr unter den Schutz der Märtyrer zu stellen, deren Verehrung zum Wohlgefallen Gottes gereiche und auf deren Gebete Gott Gnadenwirkungen gelegt habe.

Bei diesen Ansichten ergab sich jedoch eine Frage, mit deren Untersuchung Augustinus sich beschäftigen mußte. Er hatte davon gesprochen, daß die hingeschiedenen Seelen den irdischen Dingen entrückt seien. Wie war denn hiermit der Glaube an die Manifestationen und Einwirkungen der Märtyrer zu vereinigen? Wäre denn ihnen nach dem Willen Gottes eine Theilnahme an den irdischen Angelegenheiten verblieben, die sonst im Allgemeinen den Todten nicht verblieb? Daß die Wiedererscheinungen Verstorbener nicht gänzlich verneint werden dürften, ergab sich aus dem göttlichen Wort. Nur daß solche Wiedererscheinungen und die mit ihnen verbundenen Einwirkungen auf das irdische Leben als Ausnahmen betrachtet werden müßten. Wenn aber auch angenommen werde, daß den Märtyrern in dem jenseitigen Leben der Blick und die Einwirkung auf das irdische Leben verliehen sei, so bekennt doch Augustinus, daß es über seine Fassungskraft hinausreiche, wie gleichzeitig und an so verschiedenen Orten von den Märtyrern die Erhörungen und Einwirkungen, welche auf sie zurückgeführt würden, ausgeübt werden könnten. Doch sind seine Gedanken über dieses Problem ersichtlich. Denn er neigte sich zu der Annahme hin, daß, gleichwie die Kirche für die Verstorbenen überhaupt bete, so auch überhaupt für die Todten das Gebet der Märtyrer zu Gott emporsteige, und daß von Gott, der mit seiner Gegenwart Alles erfülle,

theils durch die Märtyrer selbst, theils auch durch die Engel, die Sendboten vom Himmel zur Erde, gemäß dem Willen seiner heiligen Liebe das Verdienst der Märtyrer offenbart werde. Zu beurtheilen aber, in welchen Fällen die Gnadenwirkungen nicht allein um der Märtyrer willen, sondern auch durch die Märtyrer, und in welchen Fällen die Gnadenwirkungen zwar um der Märtyrer willen, aber durch die Engel mitgetheilt würden, sei nur denen gegeben, welche die Gabe der Geisterprüfung empfangen hätten. Dies ist der wesentliche Inhalt dieser Schrift, die ähnlich, wie in dem letzten Buche der wörtlichen Auslegung der Genesis geschieht, im Anschluß an merkwürdige Erfahrungen Blicke in die Geheimnisse des jenseitigen Lebens wirft.

Zum Theil ebenfalls auf dieses geheimnißvolle Gebiet führten acht Fragen des Dulcitius, welche Augustinus, und zwar meistens durch Excerpte aus früheren Schriften, etwa ums Jahr 422 beantwortete ([1]).

Auch noch in einer andern Schrift entwickelte Augustinus Ansichten über die Geheimnisse der Geisterwelt. In der Octave des Osterfestes war einmal eine größere Anzahl gläubiger Laien bei ihm versammelt. Einer von den Anwesenden erzählte, daß ein heidnischer Seher die Zerstörung des Serapistempels in Alexandrien vorhergesagt habe. Es entspann sich ein Gespräch über die heidnischen Weissagungen, für Augustinus die Veranlassung, daß er, an dasselbe anknüpfend, eine kurze Schrift „über die Divination der Dämonen“ herausgab. ([2]) Nicht wunderbar sei es, bemerkte er, daß den Dämonen ein Divinationsvermögen inne wohne, da sie mit einem Organismus, dessen Sinnenschärfe und Bewegungskraft weit über das menschliche und irdisch-animalische Maaß hinausreiche, begabt seien, unter göttlicher Zulassung mancherlei Einwirkungen auf die irdische Natur und das menschliche Leben ausüben und auch wohl manche Kenntniß von den auf die Zukunft sich beziehenden Rathschlüssen

---

([1]) De octo Dulcitii quaestionibus liber unus. (Opp. tom. VI.)
([2]) De divinatione Daemonum liber unus. (Opp. tom. VI.)

Gottes haben könnten. Doch dürfe weder die Meinung gefaßt werden, daß die Dämonen eben schon wegen jener über das menschliche Maaß hinausgehenden Eigenschaften den Menschen übergeordnet seien, noch dürfe die dämonische Divination den Weissagungen der Engel und Propheten gleichgestellt werden. Denn wiewohl der Mensch höher stehe, als das Thier, reiche doch oft die thierische Sinnenschärfe und Bewegungskraft weiter als menschliche. Wer unter den Menschen das Herz von den weltlichen Begierden reinige und Liebe zu dem ewig Bleibenden hege, sei über den Dämonen erhaben. Wenn aber die dämonische Divination auch viel Wahres voraussage, so bleibe sie dennoch trügerisch, theils deshalb, weil ein verborgener Wille Gottes die Divinationen der Dämonen vereiteln könne, theils auch deshalb, weil die dämonische Absicht bei der Mittheilung der Divinationen auf Betrug der Seelen hinziele; wie denn jenes angebliche heidnische Orakel nahe vor dem unvermeidlichen Strafgerichte Gottes über den heidnischen Cultus, welches schon längst von den Propheten geweissagt sei, als ein letzter seelenbethörender Versuch betrachtet werden müsse. Die Abfassung dieser Schrift gehört in die Zeit zwischen den Jahren 406 und 411.

Dem erhabensten Ziel des menschlichen Denkens, dem Aufschauen zu Gott, um zu erkennen das Wesen und die Herrlichkeit Gottes, weihte Augustinus ein lange fortgesetztes Forschen, dessen Resultate in „den funfzehn Büchern von der Dreieinigkeit“ (1) niedergelegt sind. Er ging an dieses Werk in dem vollen Bewußtsein über die Größe und Verantwortlichkeit desselben. „Wer,“ sagt er, „das liest, was ich jetzt schreibe, der gehe mit mir vorwärts, wenn er mit mir überzeugt ist; frage mit mir, wenn er eben so wie ich nicht weiter zu kommen weiß; kehre zu mir zurück, wenn er seinen Irrthum erkennt; rufe mich zu sich zurück, wenn er meinen Irrthum erkennt. So wollen wir mit einander den Weg der Liebe wandeln, emporstrebend zu

---

(1) De Trinitate libri quindecim. (Opp. tom. VIII.)

ihm, von welchem gesagt ist: „suchet sein Antlitz allewege."
Und diesen frommen und sicheren Vertrag möchte ich mit allen eingehen, die das, was ich schreibe, lesen; sowohl in Hinsicht meiner sämmtlichen Schriften, als auch namentlich in Hinsicht desjenigen Theils derselben, der von der Einheit der Dreieinigkeit handelt. Denn nirgends sonst wird auf so gefahrvolle Weise geforscht, oder auf so schwierige Weise geforscht, oder auf so fruchtbringende Weise gefunden." Wenn ihn nun die Schwierigkeit der Untersuchung und die Gefahr des Irrthums zum Schweigen veranlassen konnte, so fühlte er sich doch andrerseits auch angetrieben, seine Meditationen, die er aus dem Worte Gottes unter der Benutzung der Trinitätslehre früherer Kirchenschriftsteller geschöpft hatte, zur Förderung Anderer niederzuschreiben; und hoffen durfte er, daß er selbst durch die Erfüllung dieser Aufgabe tiefer in das höchste und heiligste Mysterium eindringen werde. „Gott wird verleihen," sagt er, „daß ich, indem ich denen diene, welche mein Werk lesen, selbst fortschreite, und indem ich denen, welche fragen, zu antworten wünsche, selbst finde was ich suchte. Auf Befehl also und mit der Hülfe des Herrn unsers Gottes unterziehe ich mich der Aufgabe, nicht sowohl Erkenntnisse mit Autorität zu lehren, als durch meine Lehren Erkenntnisse in Frömmigkeit zu gewinnen."

Es liegt diesem großen Werke Augustins folgender Plan zum Grunde (1): Zunächst wird eine Zusammenreihung und Erörterung von Schriftstellen gegeben, welche für die Einheit und Gleichheit der Trinität sprechen. Daran schließt sich eine Auseinandersetzung über diejenigen Merkmale und Beziehungen, aus denen ein in der Trinität bestehendes Subordinationsverhältniß entnommen werden möchte; und es werden im Verfolg dieser Untersuchungen die Begriffsbestimmungen der kirchlichen Trinitätslehre näher entwickelt und begründet, wobei denn auch schon Winke gegeben werden, daß die aus dem Worte Gottes

(1) Augustinus giebt eine Ueberſicht im Anfange des funfzehnten Buches.

geschöpfte kirchliche Trinitätslehre mit den Vernunftanschauungen übereinstimme. Der Weg der Vernunftanschauungen wird hiermit betreten, und stufenweise durchmessen, anhebend von der Betrachtung des Bildes Gottes in der menschlichen Seele, und sich fortbewegend an der Analyse der unmittelbar-gegenwärtigen Sinneneindrücke, der verinnerlichten Sinneneindrücke, der geistig-sinnlichen Erkenntnisse und der rein geistigen Erkenntnisse; von welcher letzten Analyse sich dann die Betrachtung zur Anschauung des göttlichen Wesens erhebt.

Betreffend diejenigen Schriftstellen, aus denen von den Gegnern der kirchlichen Trinitätslehre eine Subordination des Sohnes im Verhältniß zum Vater, und des Geistes im Verhältniß zum Vater und zum Sohne abgeleitet ward, bemerkt Augustinus zunächst in Ansehung des Verhältnisses zwischen dem Vater und dem Sohne, daß, weil die menschliche Natur des Sohnes, wie dem Wesen Gottes überhaupt, so auch namentlich dem Wesen des Vaters untergeordnet sei, bei dem in Beziehung auf die Subordination in Betracht kommenden Stellen erwogen werden müsse, ob dieselben mit Rücksicht auf die menschliche Natur Christi zu verstehen und demnach auch wirklich im Sinne der Subordination aufzufassen seien. Er sagt: „wenn wir bei der Auffassung der Schriftstellen, die von dem Sohne Gottes handeln, von der Regel ausgehen, daß in ihnen unterschieden werden müsse, was gemäß der Gottesgestalt, in welcher der Sohn dem Vater gleich ist, und gemäß der Knechtsgestalt, welche der Sohn angenommen hat und in welcher er kleiner ist als der Vater, gesagt sei, so werden wir nicht durch scheinbar einander entgegengesetzte und widerstreitende Aussprüche der heiligen Bücher in Verwirrung gerathen. Denn gemäß der Gottesgestalt ist dem Vater der Sohn und der heilige Geist gleich, weil keiner von ihnen ein Geschöpf ist; gemäß der Knechtsgestalt aber ist der Sohn kleiner als der Vater, gleichwie er selbst sagt: „der Vater ist größer als ich;“ ist der Sohn auch kleiner als der Sohn, gleichwie es heißt: „er erniedrigte sich selbst;“ ist der Sohn auch kleiner als der heilige Geist, gleichwie er sagt: „wer etwas redet

wider des Menschen Sohn, dem wird es vergeben; aber wer etwas redet wider den heiligen Geist, dem wird es nicht vergeben." Weiter aber auch bemerkt Augustinus, daß eine andere Reihe von Schriftstellen in Betracht komme, aus denen irrthümlicherweise eine Wesensunterscheidung abgeleitet sei, während in ihnen doch nur die Wesensrelation des Sohnes zu dem Vater und des Geistes zu dem Vater und dem Sohne ausgesprochen werde. So ergebe sich aus der Wesensrelation des Sohnes zum Vater, — weil der Sohn vom Vater gezeugt sei — und des Geistes zum Vater und zum Sohne — weil der Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe, — daß der Sohn vom Vater gesandt sei oder gesandt werde, und daß der Geist vom Vater und vom Sohn gesandt sei oder gesandt werde. „Manche Aussprüche der Schrift," sagt Augustinus, „prägen es uns nur ein, daß der Sohn vom Vater ist. Daraus ist von Einigen die Meinung entnommen worden, daß der Sohn dem Wesen des Vaters untergeordnet sei; unter den Unsrigen aber giebt es welche, die, von minderer Einsicht und Geistesbildung, dadurch in Verwirrung gebracht werden, daß sie jenen Stellen die Beziehung auf die Knechtsgestalt geben wollen, und dann einen angemessenen Sinn nicht zu finden vermögen. Deshalb ist an dem Grundsatze festzuhalten, daß ein untergeordnetes Wesen des Sohnes dann nicht bezeichnet werde, wenn bezeichnet wird, daß er vom Vater sei. Denn nicht auf eine Wesensungleichheit werden wir dann hingewiesen, sondern auf die Geburt." Diese Bemerkungen finden selbstverständlich auch auf den Geist Anwendung. Und eben so finden jene andern Worte Augustins: „wie der Vater gezeugt hat und der Sohn gezeugt ist, so auch hat der Vater gesandt und der Sohn ist gesandt worden," ihre selbstverständliche Anwendung auf den Geist.

Eine Erörterung der Frage, was unter der Sendung des Sohnes und des Geistes zu verstehen sei, konnte hierbei nicht übergangen werden. Augustinus erinnert an die Johanneischen Worte: „es war in der Welt und die Welt ist durch dasselbige gemacht, und die Welt kannte es nicht; er kam in sein Eigen-

thum;" und an die Worte des Herrn bei dem Propheten Jeremias: „Himmel und Erde erfülle Ich;" wobei er die Bemerkung hinzufügt, daß überall, wo der Vater sei, auch das Wort des Vaters sei, oder die Weisheit des Vaters, „die von einem Ende zum andern gewaltig reichet, und Alles wohl regieret," und daß ebenso auch der Geist allgegenwärtig sei, gemäß dem Ausspruche: „wo soll ich hingehen vor deinem Geist?" „Demnach wird dann zu jemandem das Wort gesandt, wenn es erkannt und aufgenommen wird, so weit es nach der Fassungskraft der zu Gott hin fortschreitenden oder in Gott vollendeten vernünftigen Seele erkannt und aufgenommen werden kann;" eine Bemerkung, die wieder auf den Geist die entsprechende Anwendung findet. „Von dem Vater jedoch, als dem Princip der Gottheit, wird, wenn er zeitlich erkannt wird, nicht gesagt, daß er gesandt sei. Denn die Weisheit spricht: „ich bin aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen;" und der Geist, wie geschrieben ist, „geht aus von dem Vater;" der Vater aber von niemandem."

Im Zusammenhange mit diesen Betrachtungen stellt Augustinus eine ausführliche Untersuchung über die in der heiligen Schrift erwähnten Teophanien an, bezüglich auf die Fragen, ob und wann in diesen Teophanien die Manifestation der Trinität, oder des Vaters, oder des Sohnes, oder endlich des Geistes geschehen sei, und was über die Vermittelung der Teophanien an die sinnliche Wahrnehmung gesagt werden müsse. „Eine sich selbst bescheidende und besonnene Erwägung dieser göttlichen Geheimnisse," sagt er, die Ergebnisse der Untersuchung zusammenfassend, „wird nach meiner Ansicht zu der Ueberzeugung führen, daß wir nur dann, wenn der Zusammenhang des Textes uns wahrscheinliche Merkzeichen giebt, mit Bestimmtheit uns darüber aussprechen dürfen, welche Person der Trinität diesen oder jenen Vätern oder Propheten in einem Körper oder einem körperlichen Gleichniß erschienen sei. Nämlich die Natur oder das Wesen oder das Sein Gottes, oder wie wir sonst das Selbst, welches Gott ist, bezeichnen mögen, kann körperlich nicht gesehen werden;

zu glauben ist jedoch, daß vermittelst der dem Willen Gottes unterworfenen Creatur nicht allein der Sohn oder der heilige Geist, sondern auch der Vater sich in körperlicher Gestalt oder in körperlichem Gleichniß den sterblichen Sinnen kundgegeben hat.“ Und namentlich nahm Augustinus auf Grund von Schriftstellen an, daß Engel als Diener und Boten Gottes bei den Teophanien wirksam gewesen seien.

Obgleich hiernach von vielen Sendungen des Sohnes und des Geistes geredet werden konnte, trat doch vor allen übrigen Sendungen des Sohnes diejenige Sendung hervor, welche durch die Vereinigung des Sohnes Gottes mit dem Menschensohn geschah, und vor allen übrigen Sendungen des Geistes diejenige Sendung, welche durch die Geistesausgießung am Pfingstfeste stattfand. Ueber die letztere sagt Augustinus: „wie sollen die Worte des Evangelisten: „der Geist war noch nicht gegeben, denn Jesus war noch nicht verklärt,“ anders verstanden werden als dahin, daß eine solche Mittheilung oder Sendung des heiligen Geistes, wie sie vorher noch niemals stattgehabt hatte, erst nach der Verklärung Christi bevorstand? Denn wenn vorher der Geist noch nicht gegeben ward, auf wessen Eingebung haben dann die Propheten geredet? Und die Schrift sagt doch deutlich und verkündigt an vielen Stellen, daß die Propheten durch den heiligen Geist geredet haben. Auch Johannes der Täufer sollte, wie geschrieben steht, schon im Mutterleibe mit dem heiligen Geist erfüllt werden. Zacharias, des Johannes Vater, ward des heiligen Geistes voll, um seine Worte von seinem Sohne reden zu können. Maria ward erfüllt von dem heiligen Geiste, um den Herrn, welchen sie in ihrem Schooße trug, zu preisen. Simeon und Hanna erkannten im heiligen Geist die Größe des Christuskindes. Weshalb anders also war vor der Verklärung Jesu der Geist noch nicht gegeben, als weil jene Gabe oder Mittheilung oder jene Sendung des heiligen Geistes in einer Eigenthümlichkeit, die zuvor noch nicht gewesen war, sich kundgab?“ „Niemals aber,“ sagt Augustinus, „steht geschrieben, daß Gott der Vater größer sei als der heilige Geist, oder daß der heilige Geist kleiner

sei als Gott der Vater; denn nicht ist die Creatur, die zur Erscheinung des heiligen Geistes angenommen ward, dergestalt angenommen worden, wie des Menschen Sohn angenommen worden ist, in dessen Gestalt die Person des Wortes Gottes selbst dargestellt werden sollte, nicht auf daß der Menschensohn vor seinen Genossen das Wort in höherm Maaße der Weisheit hätte, sondern auf daß er das Wort selbst wäre. Ein Anderes ist das Wort im Fleische und ein Anderes das fleischgewordene Wort, nämlich ein Anderes ist das Wort im Menschen, und ein Anderes das Wort, welches Mensch ist. Also nicht ist die Creatur zur Erscheinung des heiligen Geistes auf solche Weise angenommen worden, als jenes Fleisch und jene menschliche Gestalt aus der Jungfrau Maria. Auch hat der Geist nicht die Taube gesegnet, noch jenes Windesbrausen oder jenes Feuer, und es sich auf immer zur persönlichen Einheit verbunden. Daher wird zwar ebenfalls von dem heiligen Geiste gesagt, daß er gesandt sei, doch wird von ihm nicht gesagt, daß er kleiner sei als der Vater, wie dieses von dem Sohne gesagt wird wegen der Knechtsgestalt, weil ihm die Knechtsgestalt zur persönlichen Einheit verbunden ist."

Ueber die Sendung des Sohnes Gottes in Christo, welche im eigentlichsten Sinne als die Sendung des Sohnes zu bezeichnen sei, und aus der gesammten Vorzeit die Zeugnisse ihrer Zukunft, so wie aus der Folgezeit die Zeugnisse ihrer Erfüllung empfange, spricht sich Augustinus ausführlicher aus. Der Mensch, sagt er, war aus seiner wahrhaften Seligkeit, die er durch das Anhangen seiner Seele an Gott hatte, durch seine Schuld, und vom Satan bethört, verbannt worden. Er war einem zwiefachen Tode verfallen. Denn der Tod der Seele ist die Gottlosigkeit, und die Sündenstrafe, mit welcher die Seele gestraft wird, geht auch über auf den Leib und wirkt den leiblichen Tod. Aber die göttliche Barmherzigkeit läßt sich zu den Verbannten herab; sie zeigt ihnen wie sehr sie liebe, und wer die seien, die von ihr geliebt werden. Das Bewußtsein des Elends, aber heilskräftig gegen den Hochmuth, dringt durch die in der göttlichen Liebe

sich selbst wiedererkennende Seele, der Schmerz über den Verlust des Vaterlands und die Sehnsucht nach der Wiedergewinnung des Vaterlandes steigt empor, und steigt mit Hoffnung empor, denn die Liebe Gottes wehrt der Verzweiflung. Christi Tod ist das Sündopfer geworden, um dessen willen die Fesseln zersprengt werden, mit welchen der Satan von der Sünde des ersten Adam her das menschliche Geschlecht gefesselt hielt. Denn das Anrecht, welches er wegen der Sünde des ersten Adams auf die Menschen hatte, ist durch den Tod, den er über den unschuldigen zweiten Adam gebracht hat, zerstört worden. Zwar von der Liebe Gottes geht die Sendung des Heilandes aus. Aber die Liebe Gottes ist Eins mit Gerechtigkeit. Zuerst durch Gerechtigkeit und darnach durch Macht besiegt Jesus den Teufel(1). Und Christi Tod, durch den der Seelentod besiegt wird, gereicht auch zur Ueberwindung des leiblichen Todes. Denn an seinen Tod schließt sich die Auferstehung an, die Verheißung der Auferstehung am Ende der Tage.

Durch die Thatsachen der erlösenden Liebe läßt sich Gott zu der menschlichen Schwachheit herab, damit die zur Betrachtung der Wahrheit zu schwache Seele die ewigen Heilswahrheiten zunächst im Glauben empfange, und im Glauben sich reinigend, zur Betrachtung der Wahrheit gekräftigt werde. „Einer von denen," sagt Augustinus, „die einst bei den Griechen für Weise galten, hat geäußert: „so wie die Ewigkeit zu den zeitlichen Dingen, verhält sich die Wahrheit zum Glauben." Gewiß ein wahrer Ausspruch. Gegenwärtig heften wir an die zeitlichen Dinge, die zu unserm Heil geschehen sind, unsern Glauben, und werden durch denselben gereinigt, auf daß, wenn wir zum Schauen gelangt sind, die Ewigkeit auf die Sterblich-

(1) Leicht können diese Gesichtspunkte, nach denen Augustinus die Versöhnungslehre auffaßt, in die Anschauung übersetzt werden, daß, auch abgesehen von der Gerechtigkeit gegen den Teufel, durch den Tod Christi sowohl die Liebe Gottes gegen die Menschen erfüllt, als auch der Gerechtigkeit Gottes gegen die Menschen genügt sei; wobei denn ebenfalls der Tod Christi im Zusammenhange mit der gesammten Heilsordnung aufzufassen ist.

keit folge, gleichwie die Wahrheit auf den Glauben folgt. Damit nun der Glaube des zeitlichen Lebens nicht der Wahrheit des ewigen Lebens widerstreite, ist die dem Vater gleichewige Wahrheit auf Erden geworden, indem der Sohn Gottes des Menschen Sohn ward und unsern Glauben aufnahm, um uns zu seiner Wahrheit zu führen, gleichwie er unsre Sterblichkeit annahm, ohne seine Ewigkeit zu verlieren." Der Glaube, dem Herrn verbunden, folgt dem Vorbilde des Herrn nach, dem Vorbilde der Demuth und des Gehorsams. Die Hoffnung geleitet auf dem Wege. „Denn wenn der, welcher von Natur der Sohn Gottes war, aus Barmherzigkeit um der Menschenkinder willen des Menschen Sohn geworden ist, so ist es ja um so viel glaublicher, daß die, welche von Natur Menschenkinder sind, durch die Gnade des Sohnes Gottes Kinder Gottes werden und in Gott wohnen, in welchem und aus welchem allein die an seiner Unsterblichkeit Theilnehmenden selig sein können." Die Bitterkeit des Todeskelches wird gelindert, weil Jesus ihn getrunken hat; ja sogar zu einem Mittel des Heils wird der Sold der Sünde umgewandelt. Das Sakrament des Todes und der Auferstehung Christi, in so fern durch dasselbe auch das Hinsterben des alten Menschen und die Neubelebung des zum Bilde Gottes geschaffenen inwendigen Menschen bezeichnet wird, leuchtet immer mehr aus dem Wandel des Christen hervor. Auf solchem Glaubenswege, auf welchem sich aber zur Erkenntniß der Wahrheit fortwährend sich steigernde Kraft darbietet, wird der Christ in der Gemeinschaft mit seinem Herrn zum Vaterlande hingeführt. Das ist etwas Anderes, als jener ferne Blick auf das Vaterland, welcher selbst dort, wo die Offenbarungsgnade nicht ist, gefunden wird. Denn durch das Holz des Kreuzes wird der Uebergang zu dem Lande der Verheißung ermöglicht. „Was aber nützt es dem Hochmüthigen, der wegen seines Hochmuthes das Holz nicht besteigt, von fern auf das jenseits des Meeres gelegene Vaterland hinzublicken? Oder was schadet es dem Demüthigen, wenn er wegen der großen Entfernung das Vaterland noch nicht sieht, und dennoch zu demselben hingetragen wird auf dem Holz,

auf welchem jener sich nicht hintragen lassen wollte?" Indem Augustinus solche Blicke in den Reichthum der Offenbarung Christi wirft, fühlt er sich zu den Worten gedrungen, daß nichts Anderes so sehr zur Heilung des menschlichen Elends gereichen konnte, als die Errettung, die durch den Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Christus Jesus kundgemacht sei.

Es ist doch das über die Sendung des Sohnes Gottes Gesagte ein Excurs in dem Plane, welchem Augustinus bei diesem Werke folgte. Aber das Senden und Gesendetwerden drückte doch nur in Beziehung auf die Creatur innerliche Verhältnisse des göttlichen Wesens aus, und deshalb kam es doch im Grunde auf die Auffassung dieser innerlichen Verhältnisse an, sowie auf die Zurückweisung des aus denselben entnommenen Widerspruches gegen die kirchliche Trinitätslehre. Es ward eingewandt, daß der Begriff des Accidentellen auf das Wesen Gottes keine Anwendung finde. Daraus dann die Folgerung, daß Gott Alles, was er sei, substanziell sei. Und daraus wieder die Folgerung abgeleitet, daß, da der Vater von dem Sohne und von dem Geiste, und, was namentlich die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohne betreffe, der Ungezeugte von dem Gezeugten unterschieden werde, diese Unterscheidung auch eben auf substanzielle Verschiedenheit hinweise. Dem ersten Satze dieser vermeintlichen Beweisführung stimmte Augustinus vollkommen bei. Nur bei dem veränderlichen Wesen, nicht aber bei dem unveränderlichen Wesen Gottes konnte nach seiner Ueberzeugung zwischen Substanz und Accidens unterschieden werden. Denn das Accidentelle sei begriffsmäßig Solches, welches — als zum Beispiel Farbe, oder diese und jene bestimmte Ausprägung der Gestalt, oder Weisheit und Thorheit, — an der Substanz sein und auch nicht sein könne, und mithin auf die Wandelbarkeit der Substanz zurückweise. Demnach sei das Verhältniß des Vaters zu dem Sohn und dem Geist kein accidentelles Verhältniß und müsse von der Zeugung des Sohnes und dem Ausgehen des Geistes die Vorstellung des Zeitlichen fern gehalten werden. Aber unrichtig sei der Schluß, daß deshalb, weil das

Verhältniß zwischen dem Vater und dem Sohn und dem Geist nicht accidentell sei, eine substanzielle Verschiedenheit des Vaters und des Sohnes und des Geistes statthabe. Vielmehr müsse an dem göttlichen Wesen mit der Gleichheit der Substanz zugleich auch die Besonderheit oder Eigenthümlichkeit der Relation erschaut werden. „In Allem," bemerkt Augustinus, „was überhaupt zum Wesen Gottes gehört, oder überhaupt als Eigenschaft des göttlichen Wesens genannt werden kann, ist der Vater und der Sohn und der heilige Geist einander gleich; oder in allem, was, ohne die Relation, der Vater an sich selber und der Sohn an sich selber und der heilige Geist an sich selber ist, manifestirt sich die Gleichheit der Substanz. Größe, Güte, Ewigkeit, Allmacht ist bei dem Vater und dem Sohn und dem Geist ein und dasselbe, und zwar so durchaus ein und dasselbe, daß Vater, Sohn und heiliger Geist Ein Gott sind und Alles, was dem Wesen Gottes angehört nicht in der Mehrheit, sondern in der Einheit haben. Denn ein Anderes zum Beispiel ist es mit dem Sein, welches die Größe selbst ist, und ein Anderes mit den Dingen, welche nicht die Größe selbst, sondern durch Theilhaben an der Größe groß sind Nicht dort, wo das Sein die Größe selbst ist, sondern nur dort, wo ein Theilhaben an der Größe stattfindet, kann mit individueller Unterscheidung in der Mehrzahl von dem Großsein gesprochen werden. Also in Allem wesensgleich, sind der Vater und der Sohn und der Geist nur unterschieden durch die Relation. Der Vater ist nicht größer als der Sohn, und der Vater und der Sohn ist nicht größer als der Geist. Aber der Vater und der Sohn, oder, was dasselbe ist, der Ungezeugte und der Gezeugte sind unterschieden durch die Relation. Der Vater ist der Vater des Sohnes. Der Sohn ist der Sohn des Vaters. Und der Geist ist der Geist des Vaters und des Sohnes; welche Relation jedoch nicht mit denselben Worten umgekehrt werden darf, da das Wort Gottes den Ursprung des Geistes nicht als Zeugung, sondern als Hervorgehen bezeichnet. Umgekehrt indessen kann die Relation werden, wenn der Geist als die Gabe des Gebers, nämlich des Vaters und

des Sohnes bezeichnet wird. Aber aus dieser Relation, in welcher die Beziehung auf diejenigen enthalten ist, denen die Gabe gegeben wird, kann die Anwendbarkeit des Accidentellen auf Gott nicht abgeleitet werden, und eben so wenig aus allen sonstigen Relationen des göttlichen Wesens zu dem creatürlichen Wesen. Denn nur vermöge einer vermenschlichenden Sprachweise wird die Wandelbarkeit des creatürlichen Wesens in das Wesen Gottes reflectirt, während doch bei Gott das Vergangene nicht vorübergegangen und das Zukünftige schon geworden ist."

Durch diese Untersuchungen war das Geheimniß der Trinität zwar der menschlichen Anschauung vorgeführt, aber doch der menschlichen Auffassung nicht näher gebracht. „Ein Wesen in drei Hypostasen" war die Formel, durch welche von der Dogmatik der orientalischen Kirche das Geheimniß ausgedrückt ward. Die occidentalische Kirche scheute sich, anstatt des Ausdrucks „Hypostasen" den Ausdruck „Substanzen" einzuführen, um nicht die Lehre von der göttlichen Einheit zu verdunkeln. „Ein Wesen in drei Personen," war deshalb die dogmatische Formel der abendländischen Kirche geworden. Augustinus sagte sich, daß die Formel mangelhaft sei. „Denn in Wahrheit," bemerkt er, „da der Vater nicht der Sohn ist, und der Sohn nicht der Vater ist, und der heilige Geist, der auch die Gabe Gottes genannt wird, weder der Vater noch der Sohn ist, sind es drei. Wenn jedoch gefragt wird: was für drei? so befindet sich die menschliche Sprache in großem Mangel. Es ist jedoch geantwortet: „drei Personen;" nicht um das Entsprechende zu sagen, sondern um doch nicht ganz zu schweigen. Denn Gott wird wahrer gedacht als gesprochen, und ist wahrer als er gedacht wird." Und Augustinus verbreitet sich dann in dialektische Erörterungen, zum Nachweise, in welcher Schwachheit sich das menschliche Denken fühle, wenn es, zumal bei seiner Gebundenheit an sinnliche Vorstellungen, nach analogen Beispielen suche, um ein näheres Verständniß der dogmatischen Formel zu erlangen.

Wenn nun das Wort Gottes um Aufschlüsse über das Geheimniß befragt ward, so ließ sich ersehen, daß in eigenthümlich

hervorragender Weise der eingeborne Sohn als die Weisheit des Vaters und der Geist in eigenthümlicher Weise als die Liebe bezeichnet ward. Bezüglich auf das Erstere war von Vertheidigern der kirchlichen Trinitätslehre gegen die arianische Lehre, daß der Sohn einen zeitlichen Anfang genommen habe, die Beweisführung versucht worden, daß der Sohn von Ewigkeit her mit dem Vater sei, weil nur mit Blasphemie gesagt werden könne, daß Gott jemals ohne seine Weisheit gewesen sei. Augustinus verwirft diese Beweisführung als unüberlegte Apologetik. Denn in der unbeschreiblichen Einheit des göttlichen Wesens sei das Sein gleich mit dem Weisesein, und mit dem Großsein und mit dem Gütigsein und überhaupt mit jedem sonstigem Prädikat, welches von dem menschlichen Denken dem Wesen Gottes beigelegt werde; und so wenig gesagt werden könne, daß der Sohn die Größe und Güte des Vaters und also der Vater nur durch seine Relation zu dem Sohn groß und gütig sei, eben so wenig könne auch gesagt werden, daß der Vater nur in dem Sohn weise und nicht substanziell an sich selber weise sei. Es müsse demnach bei der Anschauung bleiben, daß die Substanz des göttlichen Wesens in der Trinität und in jeder Person der Trinität eine und dieselbe sei; und nur an der Eigenthümlichkeit der Relationen müsse festgehalten werden, daß der Vater nicht der Sohn und der Geist, und der Sohn nicht der Vater und der Geist, und der Geist nicht der Vater und der Sohn sei; oder, betreffend das Verhältniß des Vaters zu dem Sohn, der das Wort Sprechende von dem gesprochenen Worte, und das Bild von dem, dessen Bild es sei, unterschieden werden müsse. Gott aus Gott, Licht aus Licht, Weisheit aus Weisheit — das war der Ausdruck für das Band zwischen dem Sohn und dem Vater, und zwar um so mehr für ein unzeitliches Band, als sogar schon bei creatürlichen Dingen, zum Beispiel bei dem Lichte und dem Lichtglanze, ein zeitloses Band sich erkennen ließ.

Zweierlei konnte durch diese Bemerkungen einleuchtend oder erfaßbar gemacht werden. Erstens in Hinsicht des Geistes die Anschauung, daß ebenfalls in dem Geiste die volle Substanzia-

lität des göttlichen Wesens enthalten sei. Zweitens die Anschauung, daß, weil die Substanz der Trinität und jeder Person der Trinität eine und dieselbe sei, gesagt werden müsse, daß Gott der Vater, Gott der Sohn, und Gott der heilige Geist Ein Gott seien, und nicht gesagt werden dürfe, daß die Trinität größer sei, als jede einzelne Person derselben. Um dieses deutlich zu machen, geht Augustinus von dem Begriff der Wahrheit aus. Er sagt: „daß in der Trinität zwei oder drei Personen nicht größer sind als eine von ihnen, faßt die fleischliche Gewohnheit nicht; und zwar faßt sie es deshalb nicht, weil sie wohl das creatürlich Wahre nach ihrem Maaße auffassen kann, aber die Wahrheit selbst, von welcher jenes geschaffen ist, nicht anzuschauen vermag Denn wenn sie es vermöchte, so wäre das körperliche Licht nicht klarer als das, was wir sagen.“ Augustinus entwickelt dann, daß bei der Substanz der Wahrheit das Sein der Wahrheit und die Größe der Wahrheit ein und dasselbe sei, weil in Hinsicht auf die Wahrheit das Größere nur das Wahrere, und das minder Große nur das minder Wahre sein könne. „Nicht ist aber der Vater und der Sohn zusammen wahrer, als der Vater für sich oder der Sohn für sich. Mithin sind sie Beide zusammen nicht größer als jeder für sich. Und weil eben so wahrhaftig auch der heilige Geist ist, so ist ebenfalls der Vater und der Sohn zusammen nicht größer als der Geist für sich. Desgleichen der Vater und der heilige Geist zusammen übertreffen den Sohn nicht an Größe, weil sie ihn nicht an Wahrheit übertreffen. Demgemäß ist der Sohn und der heilige Geist zusammen eben so groß als der Vater allein, weil sie eben so wahrhaft sind. Desgleichen ist die Trinität eben so groß als jede einzelne Person. Denn in dem Sein der Wahrheit ist das Wahrsein das Sein und das Sein das Großsein. Was dort also gleich wahr ist, muß auch gleich groß sein.“ Anders, bemerkt Augustinus, verhält es sich sowohl mit der körperlichen als auch mit der geistigen Welt, weil weder das Wesen des Körperlichen noch das Wesen der geistigen Welt das Sein der Wahrheit selbst ist. Weder bei den Körpern noch bei

den Seelen ist der Begriff des Wahren mit dem Begriff der Größe identisch. Anders aber bei Gott, welcher die Wahrheit ist. Oder es giebt Unzähliges welchem das Prädikat „gut" beigelegt wird, jedoch so, daß zwischen dem Sein und dem Gutsein unterschieden werden muß. Eine Seele bleibt Seele, mag sie nun von guter oder schlechter Beschaffenheit sein. Sie ist gut, wenn sie dem substanziell Guten mit ihrer Willensrichtung zugewandt ist, und sie ist schlecht, wenn sie mit ihrer Willensrichtung von dem substanziell Guten abgewandt ist, und sie wird wiederum gut, wenn sie mit ihrer Willensrichtung sich dem substanziell Guten aufs neue zuwendet. Die Substanz des Guten aber, bei welcher das Sein mit dem Gutsein identisch ist, bleibt unwandelbar dieselbe, und nur dadurch, daß sie unwandelbar bleibt, ist die Umkehr der Seele zum Guten möglich. „Deshalb wären keine wandelbaren Güter, wenn nicht das unwandelbare Gut wäre."

Aber ungeachtet dieser Entwickelung blieb das Geheimniß der Trinität noch verhüllt. Augustinus konnte sagen: „wenn wir Gott zu denken versuchen, so weit er es verleiht, so möge nicht an körperliche Räumlichkeiten und Verbindungen gedacht werden, sondern Alles, was dem Geiste in der Weise entgegentritt, daß es in Dreien größer ist als in den Einzelnen, oder in Einem kleiner als in Zweien, möge ohne Zweifel zurückgewiesen werden. Somit wird alles Körperliche zurückgewiesen. In Betreff des Geistigen aber möge nichts, was sich als wandelbar darstellt, für Gott angesehen werden." Doch das Eins gleich Drei blieb noch unaufgeschlossen. Ein besonderer Wink zur Aufschließung des göttlichen Wesens schien durch jenes Schriftwort gegeben zu sein: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm." Augustinus geht in Hinsicht dieses Ausspruchs auf ausführliche Untersuchungen ein, und sagt endlich: „die Liebe ist es, die alle guten Engel und alle Knechte Gottes mit dem Bande der Heiligkeit vereinigt, und uns und jene gegenseitig mit einander verbindet, und uns alle gemeinsam unter der Liebe verbindet; je mehr wir von dem

Schwulste des Hochmuths frei sind, desto mehr erfüllt sind wir von der Liebe; und von wem sonst als von Gott ist erfüllt, wer erfüllt ist von der Liebe?" „Aber," fügt er auch hinzu, „ich sehe die Liebe und erschaue sie, so viel ich kann, mit meinem Geiste, und glaube der Schrift, welche verkündigt, daß Gott die Liebe ist, und dennoch sehe ich, wenn ich sie sehe, in ihr nicht die Dreinigkeit." Aber wirklich schien nun vor dem Blick, der sich wieder erfolglos von dem verhüllten Geheimniß abwenden wollte, die Trinität aufzutauchen: liebend, geliebt, und Liebe. Aber stufenweise will Augustinus mit dieser auftauchenden Anschauung sich zur Betrachtung des göttlichen Wesens zu erheben suchen.

Denn so wenig auch Augustinus irgendwo in der Schöpfung ein vollkommenes Abbild der Trinität wahrnehmen oder annehmen konnte, war er doch andrerseits überzeugt, daß mehr oder weniger überall in der Schöpfung einigermaßen ein Gleichniß der Trinität enthalten sei, welches vielleicht gerade dort, wo es minder deutlich sich auspräge, um so leichter aufgefaßt werde. „Wo gäbe es," sagt er, „wohl irgendwo etwas, das nicht in seiner Art und nach seinem Maaße ein Gottähnliches darstellte, da Gott eben deshalb, weil er selbst der Höchst-Gute ist, Alles sehr gut gemacht hat? In so weit also das, was ist, gut ist, in so weit auch hat es, wenngleich in großem Abstande, einige Aehnlichkeit mit dem Höchst-Guten. Allerdings darf nicht Alles, was in der Creatur einigermaßen ein Gleichniß Gottes ist, das Bild Gottes genannt werden. Sondern das Bild Gottes ist nur dort, wo nichts Höheres mehr ist, außer Gott allein. Denn dort, wo keine andere Creatur mehr übergeordnet ist, wird von Gott unmittelbar sein Bild ausgeprägt; nämlich in der vernünftigen Seele." Zur Betrachtung des Bildes Gottes in der menschlichen Seele oder dem menschlichen Geiste wendet sich Augustinus hin, um vermittelst dieser Betrachtung sich der Anschauung der Trinität, die vor seinem Blick aufgetaucht war, zu nähern. Seine Selbstbetrachtung führte ihn auf ein Dreifaches und dabei doch Einsseiendes, auf den Geist, auf die Selbsterkenntniß des Geistes, und auf die Selbstliebe des Geistes. Die

vollkommene Selbsterkenntniß war dem sich selbst erkennenden Geiste identisch und auch die vollkommene Selbstliebe, durch die vollkommene Selbsterkenntniß vermittelt, war dem sich selbst erkennenden und dem sich selbstliebenden Geiste identisch. Demnach schien, da der menschliche Geist zum Bilde Gottes geschaffen war, sich aus der Betrachtung des Bildes eine Anschauung der Trinität zu ergeben. Die trinitarischen Formeln, — Eins gleich Drei und Drei gleich Eins und die Drei relativ zu einander und substanziell an sich selber, — schienen dem Wesen des menschlichen Geistes zu entsprechen. Augustinus sagt hierüber: „indem der Geist sich selbst erkennt und sich selbst liebt, stellt sich dort die Trinität: Geist, Liebe und Erkenntniß, — auf bleibende Weise und ohne Vermischung dar, wiewohl auch das Einzelne in sich selber ist und gegenseitig die Ganzen in den Ganzen sind, oder die Einzelnen in Zweien, oder Zwei in den Einzelnen. Und also Alles in Allen. Denn gewiß ist der Geist in sich selber, und wird an sich selber Geist genannt, obgleich er relativ zu seiner Selbsterkenntniß als erkennender oder erkannter Geist bezeichnet wird; und relativ zu der Liebe, womit er sich liebt, wird er als liebender und geliebter Geist bezeichnet. Und die Selbsterkenntniß, obwohl sie in Relation zu dem erkennenden oder erkannten Geist steht, wird doch auch an sich selber als erkannt und erkennend bezeichnet; denn die Selbsterkenntniß, womit der Geist sich selbst erkennt, ist sich selber nicht unbekannt. Und die Liebe, wiewohl sie auf den liebenden Geist, dessen Liebe sie ist, sich bezieht, ist doch auch Liebe an sich selbst; weil auch die Liebe geliebt wird und nur in der Liebe geliebt werden kann, das heißt in sich selbst. Also sind die Einzelnen in sich selber. Sie sind aber auch wechselseitig Eins in dem Andern. Denn der liebende Geist ist in der Liebe, und die Liebe ist in der Erkenntniß des Liebenden, und die Erkenntniß ist in dem erkennenden Geiste. Und die Einzelnen sind in Zweien. Denn der Geist, welcher sich erkennt und liebt, ist in seiner Liebe und Erkenntniß; und die Liebe des liebenden und sich wissenden Geistes ist in dem Geiste und seiner

Erkenntniß; und die Erkenntniß des sich wissenden und liebenden Geistes ist in dem Geiste und seiner Liebe, weil er wissend sich liebt und liebend sich weiß. Daher sind auch Zwei in den Einzelnen, weil der Geist, der sich weiß und sich liebt, mit seiner Erkenntniß in der Liebe und mit seiner Liebe in der Erkenntniß ist. Und auch die Liebe und die Erkenntniß sind in dem Geist, der sich liebt und sich weiß. Ebenfalls sind die Ganzen in den Ganzen, wenn der Geist sich ganz liebt und sich ganz erkennt und seine ganze Liebe erkennt und seine ganze Erkenntniß liebt, so fern die Drei an sich selber vollkommen sind. Demnach sind die Drei auf wunderbare Weise unzertrennlich von einander, und dennoch ist jedes Einzelne substanziell und Alles zugleich Eine Substanz, oder Ein Sein, weil die Drei relativ zu einander gesagt werden."

Noch drei Bemerkungen oder Entwickelungen schließt Augustinus hier an. Er spricht über die Fragen, ob und wann die Erkenntniß identisch sei mit dem Wort, und ob die Liebe identisch sei mit dem Willen; und er versucht eine Erörterung der Frage, warum wohl, da doch der Geist nicht minder das Princip der Liebe als der Erkenntniß sei, nur auf die letztere der Begriff der Zeugung angewandt werde. In Betreff der ersten Frage ist er der Ansicht, daß Erkenntniß dann Wort in eigenthümlichem Sinne genannt werden müsse, wenn sie die Liebe des Geistes an sich habe und also in Liebe mit dem Geiste verbunden sei. In Betreff der zweiten Frage bemerkt er, daß der Geist in der Selbstliebe doch eben sich selber gegenständlich sein wolle, um seiner selbst zu genießen. Ueber die dritte Frage bemerkt er, daß die Gestaltung, welche aus dem im Liebesdrange nach Selbsterkenntniß strebenden Geist heraustrete, und dann im vollen Sinne der Liebe von dem Geist umfaßt werde, doch mit Eigenthümlichkeit den Begriff des Gezeugtseins an sich habe, während jener Liebesdrang zwar als von dem Geiste ausgehend, aber nicht als von dem Geiste gezeugt anzusehen sei. „Es giebt," so beschließt Augustinus diese Entwickelung, „ein gewisses Abbild der Trinität, nämlich den Geist und seine Erkenntniß

welche von ihm entsprossen und sein Wort ist, und drittens die Liebe, und diese Drei sind Eins und Eine Substanz. Nicht ist das Entsprossene kleiner, wenn der Geist sich eben so sehr weiß, als er ist, und nicht ist die Liebe kleiner, wenn der Geist sich eben so sehr liebt, als er sich weiß und als er ist."

Nachdem dargestellt war, daß der sich selbst erkennende Geist ein Abbild der Trinität zeige, lag die Frage nahe, was denn der sich selbst erkennende Geist über sein Wesen zu sagen wisse; und nahe lag dann auch noch die andere Frage, ob ebenfalls das, was der sich selbst erkennende Geist über sein Wesen zu sagen wisse, eine Hinweisung auf die Trinität sei. Augustinus leitet, an das Vorhergegangene sich anschließend, die Untersuchung dieser Fragen mit der demnächst dialektisch von ihm erörterten Bemerkung ein, daß Niemand etwas Unbekanntes lieben könne. Daraus wird die Folgerung entnommen, daß der im Drang der Liebe seine Selbsterkenntniß wollende Geist bereits das Wissen seiner selbst habe. Daher sei für den Geist die an ihn ergehende Forderung, sich selbst zu erkennen, identisch mit der Forderung, sich selbst zu denken, und die Ausübung dieser Forderung werde dann von Irrthum frei bleiben, wenn von der Ausübung Alles, was nicht der Geist selbst sei, ferngehalten werde. Da nun gleichwohl so verschiedene und unhaltbare Meinungen über das Wesen des Geistes ausgesprochen seien, indem der Geist als eine körperliche Substanz von dieser oder jener Beschaffenheit, oder als eine Verbindung körperlicher Atome, oder als eine Temperation des Leibes oder der leiblichen Elemente angesehen sei, so beruhe der Irrthum darauf, daß der Geist bei dem Streben nach Selbsterkenntniß bildliche Eindrücke und Vorstellungen aus der Körperwelt mit seinem eignen Wesen vermischt und nicht den reinen Act des Sichselbstdenkens vollzogen habe. „Dadurch," sagt Augustinus, „kommt der verunstaltende Irrthum, daß der Geist nicht die Bilder der Sinneneindrücke von sich unterscheiden kann, um nur sich allein zu sehen. Wenn ihm also geboten wird, daß er sich selbst erkenne, so möge er sich nicht suchen, als ob er von sich selbst entfernt sei, sondern er möge von sich entfernen, was

er sich beigefügt hat. Er möge demnach sich selbst erkennen, sich nicht, als sei er von sich abwesend, sich suchen, sondern seine Willensrichtung, womit er über Anderes hinschweifte, auf sich selbst richten und sich denken. Dann wird er sehen, daß er stets sich geliebt, stets sich gewußt hat. Aber indem er Anderes zugleich mit sich liebte, hat er dasselbe mit sich vermischt und ist mit demselben gleichsam zusammengewachsen, so daß er, Verschiedenes in Eins zusammenfassend, für Eins gehalten hat, was verschieden ist."

Der reine Act der Selbsterkenntniß, führt Augustinus dann aus, giebt keine Kunde davon, daß der Geist aus diesem oder jenem körperlichen Element gebildet sei, und leitet überhaupt nicht auf eine jener unhaltbaren Ansichten, die vorher bezeichnet waren. Aber der reine Act der Selbsterkenntniß zeigt, daß in Gedächtniß, Erkenntniß und Willen das Wesen des Geistes bestehe. Augustinus macht aufmerksam darauf, daß die geistige Anlage nach den drei Potenzen des Gedächtnisses, des Erkennens und des Willens beurtheilt werde; wenn aber die Potenzen in Wirksamkeit getreten seien, so werde wiederum nach einem Dreifachen, nämlich nach den drei Gesichtspunkten der geistigen Begabung, des Wissens und der Anwendung, die Beurtheilung bestimmt. „Bei dem Ersten," sagt Augustinus, „wird erwogen, was jemand durch Gedächtniß, Erkennen und Willen vermag. Bei dem Zweiten wird erwogen, welchen Inhalt das Gedächtniß und das Erkennen durch Willensbestrebung erlangt hat; das Dritte aber, oder die Anwendung, gehört dem Willen an, welcher das im Gedächtniß und in der Erkenntniß Enthaltene durchmißt, sei es daß er dasselbe auf Anderweitiges beziehe, oder bei demselben beruhe." Auf die drei geistigen Potenzen, das Gedächtniß, das Erkennen und den Willen, konnten nach Augustins Ueberzeugung die trinitarischen Formeln angewandt werden. Er wollte dies aber durch eine stufenweise fortschreitende Entwickelung nachzuweisen suchen, zumal es der Betrachtung schwer war, das Gedächtniß und das Erkennen auseinanderzuhalten. Er wendet sich hin zur Sinnenwelt und zwar zur Betrachtung des haupt-

sächlichsten Sinnenorgans. Bei jedem körperlichen Anblick war ein mit einander sich vereinigendes Dreifaches zu unterscheiden, der erschaute Körper, der erschauende Gesichtssinn und die Willensintention, welche den Gegenstand des Schauens und das schauende Auge dergestalt zusammenschloß, daß der erschaute Körper sein Bild in das Auge einprägte, oder sein Bild in dem Auge erzeugte. So lange der Anblick fortdauerte, floß die Gestalt des erschauten Körpers und die in das erschauende Auge eingeprägte Gestalt ununterscheidbar zusammen; indessen ließ sich nicht allein aus Vernunftschlüssen, sondern auch aus sinnlichen Wahrnehmungen ersehen, daß bei jedem Anblick erzeugende und erzeugte Gestalt vereinigt sei. An diese unvollkommene Trinität verschiedener Substanzen schloß sich aber eine Trinität einer und derselben Substanz an, wenn nämlich die in dem erschauenden Sinnenorgan erzeugte Gestalt ins Gedächtniß aufgenommen und von dem denkenden Erkennen vermittelst der Willensintention aus dem Gedächtniß reproducirt ward. Entsprechend jener ersteren unvollkommenen Trinität erschien dann eine geistige Trinität, der Substanz des Geistes angehörig, die in dem Gedächtniß enthaltene erzeugende Gestalt und die in dem Erkennen enthaltene erzeugte Gestalt, beide durch die Willensintention verbunden. Aehnlich, wie bei jenem ersteren trinitarischen Acte des Anblicks, flossen zwar auch bei diesem andern trinitarischen Acte die erzeugende Gestalt des Gedächtnisses und die erzeugte Gestalt des Erkennens oder Denkens ununterscheidbar zusammen; aber doch war diese Entwickelung geeignet, die drei Potenzen des Geistes — Gedächtniß, Erkennen und Willen — zur klareren Anschauung zu bringen. Wobei denn auch noch die Bemerkung sich ergab, daß zwar das Denken, welches sich auf die in das Gedächtniß aufgenommenen Sinneneindrücke beziehe, dieselben abändern und vervielfältigen könne, aber doch immer an dem Gedächtniß ein Maaß besitze. Dies führte dahin, auf das Gedächtniß den Gesichtspunkt des Maaßes und auf das erkennende Denken den Gesichtspunkt der Zahl anzuwenden, während auf den Willen, dessen Streben ja aus der Bewegung zur Ruhe

ging, der Gesichtspunkt des Gewichts oder der Schwerkraft angewandt werden mochte. „Du hast Alles geordnet mit Maaß, Zahl und Gewicht," — an diesen Ausspruch der heiligen Schrift, den Augustinus oft gebrauchte, erinnerte er sich auch hier und an die trinitarische Abschattung, unter deren Norm alles körperliche Wesen gestellt war.

Aber doch das eigentliche Bild Gottes in der menschlichen Seele leuchtete aus den auf die Reproduction sinnlicher Wahrnehmungen sich beziehenden trinitarischen Acten noch nicht hervor. Solche Reproduction gehörte nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift noch dem äußern Menschen an, und war den Seelen der Menschen und den Seelen der Thiere gemeinsam. Das eigenthümlich Ausgezeichnete der menschlichen Seele war die Vernunft, die allerdings auch schon in der Ueberlegung und Beurtheilung der Eindrücke aus der Sinnenwelt ihre Stätte hatte. Nur die vernünftige Seele konnte als das Bild Gottes betrachtet werden. Aber bei der vernünftigen Seele war eine zwiefache Beziehung zu unterscheiden, die Beziehung der Seele auf die ewigen Dinge, und die Beziehung der Seele auf die zeitlichen Dinge; welche letztere Beziehung, wenn sie aus der ihr zugewiesenen Ordnung nicht heraustrat, der ersteren Beziehung untergeben sein mußte. Mit Hinsicht auf die Unterscheidung zwischen Erkenntniß und Weisheit in dem ersten Corintherbriefe, und mit Rücksicht auf sonstige Stellen der Schrift, weist Augustinus der ersteren Beziehung das Gebiet der Weisheit und der letzteren Beziehung das Gebiet der Erkenntniß zu, und setzt nach diesen beiden Gesichtspunkten die trinitarischen Untersuchungen fort, um vermittelst dieser Stufen dann endlich den Blick zur Anschauung der göttlichen Trinität zu erheben.

Zunächst spricht er von der Erkenntniß, zu welcher er auch alles dasjenige rechnet, was aus dem Glauben an die zeitlich offenbarten und geschichtlichen Thatsachen des Heils geschöpft und erforscht wird. Auch an dieser Stelle zeichnet er die Grundzüge der Wissenschaft des Glaubens, anknüpfend an die Bemerkung, daß jedem Menschen der Wunsch nach Beseligung unveräußerlich

sei; wodurch denn auch schon erhelle, daß da niemand etwas ganz Unbekanntes lieben könne, selbst noch in der von Gott abgefallenen menschlichen Seele, ein Bild der Seligkeit, nämlich des ewigen Lebens der Kinder Gottes, in welchem gutes Wollen mit stetem Haben des Gewollten sich immerdar vereinige, enthalten sei. Aber doch in der gefallenen menschlichen Seele nur die Abschattung eines Guts, welches nicht anders als durch die sich herablassende Gnade Gottes erreicht werden könne. Und die Manifestation der göttlichen Gnade durch das Werk der Erlösung das fleischgewordene, den Tod auf sich nehmende und durch die Auferstehung triumphirende Wort Gottes, welches, wo es von dem mit der Liebe und Hoffnung vereinigten Glauben aufgenommen wird, das Leben des Glaubens und die Glaubenserkenntniß wirkt. Dieses Beides der Weg, auf welchem die Seele dazu erstarkt, daß sie in der Weisheit zu dem ewigen Wesen Gottes selbst aufzuschauen vermag. In diesem Sinne interpretirt Augustinus den Ausspruch: „in Christo liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß.“ Und die Erkenntniß steht eben so, wie schon auf der frühern Stufe dargestellt wurde, in der Trinität des Gedächtnisses, des erkennenden Denkens und der Liebe.

Aber die Glaubensstufe war die Uebergangsstufe zum Schauen. Die zeitlichen Thatsachen des Heils hatten nicht die Bestimmung, daß die Seele in derselben Weise, wie es für die Gegenwärtigkeit des Glaubenslebens geordnet war, an ihnen auf ewig festhalten sollte, sondern nachdem die Seele in dem irdischen Leben sich an ihnen für das Schauen Gottes entwickelt hatte, und zu dem Schauen Gottes in dem ewigen Leben gelangt war, gehörten sie in dem Sein des ewigen Lebens dem Gedächtniß und der Reproduction der auf den vormaligen Glaubensstandpunkt zurückblickenden Erinnerung an. Augustinus sagt hierüber, sich auf das zurückbeziehend, was er vorher über das leibliche Schauen gesagt hatte: „nehmen wir an, daß jener Körper der gesehen ward, verschwunden sei und keine Spur, zu welcher der Blick zurückkehren könnte, hinterlassen habe; könnte man denn

deshalb, weil das Bild des vorübergegangenen Körpers in dem Gedächtniß zurückbleibt, und von dort aus der Erinnerungsblick geformt und mit jenem durch den Willen verbunden wird, noch von derselben Trinität reden, die vorher vorhanden war, als noch die Gestalt des Körpers an seinem Raum erblickt ward? Gewiß nicht; sondern eine ganz andere Trinität ist eingetreten. Denn nicht allein, daß jene erstere Trinität äußerlich war, diese letztere innerlich ist, so wurde auch jene durch die Gestalt des gegenwärtigen Körpers gebildet, und wird diese durch das Bild des vorübergegangenen Körpers gebildet. So auch bewirkt, ähnlich dem Körper an seinem Ort, jetzt in unsrer Seele der Glaube, wenn er behalten, erschaut und geliebt wird, eine Trinität; aber dann, wenn, wiederum ähnlich jenem Körper an seinem Ort, der Glaube in unsrer Seele nicht mehr sein wird, ist auch diese Trinität nicht mehr dieselbe. Denn diese jetzige Trinität wird durch das gegenwärtig an dem Geiste der Gläubigen Haftende gewirkt; jene zukünftige Trinität aber wird gebildet werden durch das in dem Gedächtniß zurückgebliebene Bild des Vergangenen."

In der Fähigkeit der Seele, Gott zu schauen, sieht Augustinus das eigentliche Bild Gottes in der menschlichen Seele. Er hatte die bisherigen Untersuchungen über die Wahrnehmungen und Erkenntnisse der Seele vornämlich zu dem Zweck angestellt, um die Trinität der drei geistigen Potenzen, — des Gedächtnisses, des erkennenden Denkens und des Willens, — anschaulich zu machen. Zwar schon diese Trinität war ein Abbild der Gottheit, aber in dieses Abbild hatte Gott, zwischen welchem und der Seele nicht noch eine andere der Seele übergeordnete Creatur vermittelte, sich selbst eingeprägt, also daß die sich als wandelbar wissende Seele zugleich von ihm, dem ewig Unwandelbaren in ihrem Gedächtnisse wußte, und zu ihm in ihrem Erkennen aufschauen, und, das von ihm im Gedächtniß Gewußte und im Erkennen Erschaute zusammenschließend, ihm in der Liebe anhangen konnte, — in dem irdischen Leben nach dem Maaße desselben, und dereinst in der Vollkommenheit des ewigen

Lebens. Freilich war das Bild Gottes in der menschlichen Seele durch die Sünde verdunkelt worden, aber doch nicht so gänzlich verwischt, daß die Erinnerung keine Anknüpfungspunkte mehr gehabt hätte. „Der Geist," sagt Augustinus, „wird erinnert, daß er sich hinwende zu dem Herrn, als zu dem Lichte, von welchem er, auch als er von demselben sich abwandte, gewissermaßen berührt ward. Denn daher kommt es, daß auch die Gottlosen die Ewigkeit denken, und Vieles von den Sitten der Menschen mit Recht loben oder tadeln. Nach welchen sonstigen Regeln urtheilen sie, außer nach den Regeln, aus welchen sie, obgleich sie nicht gemäß denselben leben, dennoch ersehen, wie jeder leben muß. Wo sehen sie diese Regeln? Nicht in der eignen Natur, da sie dieselben mit dem Geiste sehen, und sie mit ihrem Geiste, der wandelbar ist, diese Regeln als unwandelbare Regeln anschauen; auch sehen sie diese Regeln nicht in der Beschaffenheit ihres Geistes, denn dieselben sind Regeln der Gerechtigkeit, sie selbst aber sind ungerecht. Wo sind denn diese Regeln geschrieben, aus denen sogar der Ungerechte erkennt, was gerecht sei, und aus denen er wahrnimmt, daß er haben solle, was er nicht hat? Wo anders sind sie geschrieben, als in der Schrift jenes Lichtes, welches Wahrheit heißt und aus welchem jedes gerechte Gesetz entschrieben und in das Herz des Menschen, der die Gerechtigkeit thut, nicht durch Versetzung, sondern durch Einprägung übertragen wird? Wer aber die Gerechtigkeit nicht thut, und doch sieht was zu thun sei, empfängt noch eine Berührung jenes Lichtes, von welchem er abgewandt ist. Wer jedoch auch nicht mehr sieht wie er leben soll, sündigt freilich entschuldbarer, weil er nicht ein Uebertreter des von ihm erkannten Gesetzes ist. Dennoch aber wird auch er noch von dem Glanze der allgegenwärtigen Wahrheit berührt, wenn er, an dieselbe erinnert, seiner Schuld eingeständig wird." Mithin die Seele, die in ihrem Gedächtniß von Gott weiß und erkennend zu Gott aufschaut und mit der Willensrichtung der Liebe an Gott hängt, ist nach diesen Entwickelungen Augustins das Bild Gottes.

Nach allen diesen Vorbereitungen versucht nun Augustinus

den Aufblick zu dem dreieinigen Wesen Gottes. Er hatte gemäß dem Ausspruche, daß Gottes unsichtbares Wesen vermittelst des creatürlichen Wesens erblickt und erkannt werde, bei der Creatur nach Gleichnissen und Abbildern des göttlichen Wesens geforscht, und die Werke Gottes hatten ihm die Antwort zugerufen, daß ihr Wesen von Gott und dem Wesen Gottes untergeordnet sei, und daß Gott unendlicher Geist sei, und daß jede preiswürdige Qualität des höchsten creatürlichen Wesens im vollkommensten Sinne auf Gott übertragen werden müsse; so jedoch, daß bei dem Wesen Gottes kein Unterschied zwischen Substanz und Accidens angenommen, sondern Alles als Substanz gedacht werde. Denn Sein und Weisesein und Seligsein und alles Sonstige, was als gotteswürdig ausgesagt werden könne, sei bei Gott ein und dasselbe; also nur, wie das Licht bei der Strahlenbrechung, specialisirt in dem menschlichen Auffassungsvermögen. Demnach konnte die Ansicht entstehen, daß vermittelst der Creatur nur der Aufblick zu der Einheit des göttlichen Wesens gewonnen werden könne, die Trinität Gottes aber Sache des Glaubens bleibe. Doch der unendliche Geist war ja als solcher eben auch der unendlich sich selbst erkennende und sich selbst liebende Geist. In so fern enthielt allerdings der menschliche Geist das Bild der göttlichen Trinität. Aber doch freilich mit großen Unterschieden. Denn nicht allein, daß der Mensch nicht das Bild Gottes ist, sondern daß in dem Menschen das Bild Gottes ist, so zeigt sich der große Unterschied, daß bei dem Menschen die drei geistigen Potenzen nur in einer Person sind, oder der Mensch nur gedenkt durch das Gedächtniß, und erkennt durch die Erkenntniß, und liebt durch den Willen, während in Hinsicht auf die göttliche Trinität eine entsprechende Behauptung nicht gewagt werden darf, sondern vielmehr gesagt werden muß, daß auch jede Person der Trinität gedenke, erkenne und liebe durch sich selber, wie dieses auch schon durch die Formeln — Licht von Licht, Weisheit von Weisheit, Liebe von Liebe — bezeichnet wird. Ferner ist Gott über aller Zeitlichkeit erhaben. „Welcher Mensch also," fragt Augustinus, „kann jene Weisheit,

durch welche Gott Alles weiß, das Vergangene und Zukünftige ihm eben so wie das Gegenwärtige gegenwärtig ist, auch nicht Einzelnes gedacht und im Denken von einem zum andern übergegangen wird, sondern in einem Blick Alles gegenwärtig ist, welcher Mensch, sage ich, kann jene Weisheit begreifen, da wir nicht einmal unsre eigne Weisheit begreifen? In dieser Beengung ist es Herzensbedürfniß zu bekennen: „solches Erkenntniß ist mir zu wunderbar und zu hoch, ich kann es nicht begreifen.“ Aus mir selber erkenne ich, wie wunderbar und unbegreiflich Deine Erkenntniß ist, in welcher Du mich geschaffen hast. Denn ich vermag mich selbst, den Du geschaffen hast, nicht zu begreifen, und dennoch glüht in meiner Betrachtung das Feuer, daß ich Dein Antlitz suche allewege.“

So verbarg sich denn doch wieder das Mysterium, nach dessen Anschauung Augustinus strebte, und wenn er zu demselben auch nur mit einigen schwachen Blicken der Erkenntniß hinandringen könnte. Er hatte in dem Menschengeiste nach Gleichnissen der Trinität gesucht; aber nur wie vor einem fernen dunkeln Bilde eine ahnende Anschauung aufging von dem Leben, dessen abbildliche Züge das Bild wiedergab, hatte er an dem Abbilde der Gottheit, welches der menschliche Geist ist, einen ahnenden Aufblick zu der unendlichen Lebensenergie des göttlichen Wesens zu erheben vermocht. Auch zu den trinitarischen Relationen und den aus dem Worte Gottes entnommenen dogmatischen Formeln der Zeugung und des Ausgehens hatte er nur unzureichende Analogien des Menschengeistes angegeben. Er schlägt aber noch von neuem den Weg psychologischer Betrachtung ein, um das Gewicht dieser Analogien zu vergrößern, indem er nämlich bemerkt, daß, wer dazu fähig sei, die Genesis der Erkenntnisse zu verfolgen, auch die im Gedächtniß an sich seiende Erkenntniß und das aus derselben erzeugte und mit derselben adäquate Erkenntnißwort unterscheiden werde. Nicht das Erkenntnißwort, welches schon die Formen dieser oder jener bestimmten Sprache angenommen, oder eine Verleiblichung in der menschlichen Stimme empfangen habe und dadurch sich als ein

Gleichniß des fleischgewordenen Wortes darstelle, sondern das reine Gedankenwort, die primitive Erzeugung aus der an sich seienden Erkenntniß oder dem Erkenntnißgrunde des Gedächtnisses, und dem erzeugenden Erkenntnißgrunde wesensgleich. Dieses reine Gedankenwort, sagt Augustinus, biete eine Analogie dar, an die sich das Aufschauen zu dem Worte, welches im Anfange und bei Gott und Gott war, anschließen könne. Auch in so fern eine Analogie, als auf dem reinen Gedankenworte alle sonstige Gestaltung der Erkenntniß nebst allem Thun beruhe. Mithin eine Erinnerung an jenen Ausspruch der heiligen Schrift: „alle Dinge sind durch dasselbe gemacht worden." Aber indem also Augustinus die Aehnlichkeiten, die er aufzufinden vermochte, noch deutlicher herauszustellen sucht, weist er auch andrerseits wieder noch um so eingehender auf den Unterschied des göttlichen Wissens von dem menschlichen Wissen und des göttlichen Seins von dem menschlichen Sein hin. „Gott," sagt er, „weiß alle seine Creaturen, die geistigen und die körperlichen, nicht deshalb weil sie sind, sondern sie sind deshalb, weil er sie weiß. Er hat sie geschaffen, weil er sie weiß, nicht aber weiß er sie, weil er sie geschaffen hat. Sein Wissen von ihnen, nachdem sie geschaffen sind, ist kein anderes, als sein Wissen von ihnen, da sie geschaffen werden sollten; denn seine Weisheit empfing von ihnen keinen Zuwachs, sondern indem sie entstanden, wie und wann es sein sollte, blieb er derselbe der er war. Sehr verschieden demnach von dieser Erkenntniß ist unsre Erkenntniß. Die Erkenntniß Gottes ist eben auch seine Weisheit, ist eben auch sein Wesen oder seine Substanz. Denn in der wunderbaren Einfachheit jener Natur ist weise sein und sein ein und dasselbe. Unser Wissen aber ist in sehr vielen Fällen verlierbar und wieder erreichbar, weil bei uns das Sein und das Wissen oder das Weisesein nicht ein und dasselbe ist. Denn wir können sein, auch wenn wir das, was wir von anderswo gelernt haben, nicht wissen. Wie daher unser Wissen dem Wissen Gottes unähnlich ist, so ist auch unser Wort, welches von unserm Wissen erzeugt wird, unähnlich dem Worte Gottes, welches von dem Wesen des Vaters

erzeugt ist. — Oder ich könnte auch sagen, welches von dem Wissen des Vaters oder von der Weisheit des Vaters gezeugt ist; oder noch deutlicher, welches gezeugt ist von dem Vater, welcher das Wissen ist, oder von dem Vater, welcher die Weisheit ist. Das Wort also Gottes des Vaters, der eingeborne Sohn Gottes, dem Vater in Allem gleich und ähnlich, Gott von Gott, Licht von Licht, Weisheit von Weisheit, Sein von Sein, ist durchaus das was der Vater ist, jedoch nicht der Vater, weil er der Sohn ist und jener der Vater ist. Und deshalb weiß der Sohn Alles was der Vater weiß. Aber das Wissen hat er vom Vater wie auch das Sein. Denn Wissen und Sein ist hier Eins. Mithin hat der Vater, gleichsam sich selbst sprechend, das gleichwesentliche Wort gezeugt. Denn er hätte nicht sich selbst vollkommen gesprochen, wenn in seinem Worte weniger gewesen wäre als in sich selbst. Daher weiß der Vater Alles in sich selbst und in dem Sohn; aber in sich selbst als sich selbst, und in dem Sohn als sein Wort, welches von Allem, was in ihm selbst ist, sein Wort ist. Eben so weiß der Sohn Alles in sich selbst, als das, welches von dem, was der Vater in sich selbst weiß, gezeugt ist; und weiß es in dem Vater als das, aus welchem gezeugt ist, was der Sohn in sich selbst weiß. Und Alles, was in dem Wesen, oder in der Weisheit, oder in dem Sein des Vaters und des Sohnes ist, sieht jeder von ihnen insgesammt, nicht stückweise oder vereinzelt, wie wenn der wechselnde Blick von einem zum andern schweift und nur dadurch Einiges sehen kann, daß er Anderes nicht sieht, sondern — wie gesagt — Alles insgesammt und Jedes immerdar." Ganz anders demnach als das menschliche Wissen, „weil bei uns das Sein und das Wissen nicht ein und dasselbe ist. Denn Vieles wissen wir, welches, wie es gewissermaßen im Gedächtniß lebt, doch auch gewissermaßen in Vergessenheit stirbt, und während es also nicht mehr in unsrer Erkenntniß ist, sind doch wir; und wenn auch unser Wissen aus unserm Geiste entweicht, leben wir dennoch." Weiter bemerkt Augustinus, daß auch Solches, welches dem menschlichen Gedächtnisse nicht entschwinde, doch nicht immer

gedacht werde. Mithin habe das menschliche Denken, wenn es auch aus dem menschlichen Wissen gezeugt werde, keineswegs immer die Form des Wortes; sehr verschieden also von dem Worte Gottes, „welches dermaßen in göttlicher Gestalt ist, daß es nicht zuvörderst nur formfähig gewesen und darnach formvoll geworden ist, auch niemals formlos sein kann, die einfache und einfach gleiche Form dessen, von welchem sie ist.“ „Vielleicht,“ fährt Augustinus fort, „werden dann, wenn wir ihn sehen werden wie er ist, unsre Gedanken nicht mehr flüchtig von Einem zum Andern übergehen und zurückgehen, sondern werden wir alsdann unser ganzes Wissen zugleich mit einem Blicke schauen; dennoch aber, nachdem dieses geschehen ist — wenn es anders geschieht —, wird die Creatur, die dann aus der Formbarkeit zu ihrer vollkommenen Form gelangt ist, nicht gleichstehen jener Einfachheit, in welcher nichts Formbares geformt oder zur Form wieder erneuert ist, sondern welche als die ewige und unwandelbare Substanz die Form selber ist.“

Dann endlich noch einmal zu der Lehre vom Geiste übergehend, spricht Augustinus auf Grund der heiligen Schrift sich nochmals darüber aus, daß in eigenthümlichem Sinne das Wesen des Geistes, welcher ja eben der Geist des Vaters und des Sohnes und die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes sei, als die Liebe bezeichnet werde und bezeichnet werden müsse, und entwickelt, ebenfalls auf dem Grunde der heiligen Schrift, mit größerer Ausführlichkeit die vorher schon mehrfach bezeichnete Lehre, daß der Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe. Schon daraus, daß der Geist sowohl der Geist des Vaters als auch des Sohnes sei; alsdann aus der Verkündigung Christi, daß der Sohn den Geist senden werde vom Vater, und der Vater den Geist senden werde im Namen des Sohnes; darnach aus der Verkündigung Christi, daß der Geist vom Vater ausgehe, so wie daraus daß Christus unter Anhauchen den Jüngern die Geisteskraft spendete, jene Kraft, auf welche der Ausspruch hinweise: „es ging Kraft von ihm aus und heilte sie alle;“ — ergebe sich das Ausgehen des Geistes vom Vater und vom Sohne;

und die psychologische Betrachtung des Bildes Gottes, der Wille oder die Liebe, die, sowohl dem Wissensgrunde als auch dem Wissenswort entquellend, die Vereinigung des Wissenswortes mit dem Wissensgrunde sei, gereiche dazu, um eine Anschauung dessen mitzutheilen, was in der heiligen Schrift ausgesprochen werde. Allerdings, so wie der Sohn das Sein von dem Vater habe, als der von dem Vater Gezeugte, sei es auch vom Vater ihm gegeben, daß sowohl von ihm als von dem Vater der Geist ausgehe. Nicht minder nun, als von der Zeugung des Sohnes, müsse auch von dem Ausgehen des Geistes jede zeitliche Vorstellung fern gehalten werden. „Wer die zeitlose Zeugung des Sohnes vom Vater erkennen kann," sagt Augustinus, „der möge auch das zeitlose Ausgehen des Geistes von Beiden erkennen; und wer bei den Worten des Sohnes: „wie der Vater das Leben hat in ihm selbst, also hat er dem Sohne gegeben das Leben zu haben in ihm selbst," erkennen kann, daß das Leben, welches der Vater dem Sohn durch Zeugung gegeben hat, gleich ewig dem Leben des Vaters sei, — der möge auch erkennen, daß, wie der Vater in ihm selber das Ausgehen des heiligen Geistes hat, er auch dem Sohn das Ausgehen des heiligen Geistes gegeben hat, und Beides zeitlos. Wenn nämlich der Sohn Alles, was er hat, vom Vater hat, so hat er auch dieses, daß der heilige Geist von ihm ausgeht, vom Vater. Aber keine Zeiten mögen dort gedacht werden, wo keine Zeit ist."

Augustinus gesteht, daß es ihm zu schwierig sei, den Unterschied der Zeugung und des Ausgehens zu begreifen oder auszusprechen. Es erscheine, bemerkt er, den Gläubigen unerträglich und absurd, daß der Geist gleich dem Sohne vom Vater gezeugt sei, oder daß der Geist vom Vater und vom Sohne gezeugt sei; aber er fügt auch hinzu: „Dereinst in der Vollendung werden wir ohne Schwierigkeit die Wahrheit schauen und ihrer aufs Klarste und Gewissfeste genießen. Dann werden wir nicht mehr mit grübelndem Geiste zu erforschen suchen, sondern in geistiger Contemplation schauen, weshalb der heilige Geist, da er vom Vater ausgeht, nicht ein Sohn ist. In jenem höhern Lichte

wird keine Frage mehr sein. Gegenwärtig jedoch habe ich, — was ohne Zweifel allen, welche dieses Werk fleißig und einsichtig lesen, eben so gehen wird, — die Erfahrung so großer Schwierigkeit gemacht, daß, so oft ich in unsrer eignen Natur ein Gleichniß jenes Mysteriums zeigen wollte, meiner Erkenntniß nicht der entsprechende Ausdruck gefolgt ist; wiewohl ich auch fühle, daß ich mehr zur Erkenntniß aufgestrebt, als Erkenntniß erreicht habe." „Dennoch," sagt Augustinus weiter, „zeigt dir dein Geistesblick in dir selber jenes Dreifache, an welchem du das Bild jener höchsten Trinität, die du mit unverwandtem Blick noch nicht zu betrachten vermagst, erkennen könntest. Dein Geistesblick zeigt dir, daß dann das wahre Wort in dir sei, wenn es von deinem Wissen gezeugt wird; wenngleich wir nicht in der Sprache irgend eines Volkes eine bezeichnende Stimme ausdrücken oder denken, sondern unser Denken aus unserm Wissen geformt wird und in dem denkenden Blicke das durchaus gleiche Bild des Gedankens, den unser Gedächtniß enthielt, sich befindet, wobei jenes Beides, als das Erzeugende und Erzeugte von dem Dritten, nämlich von dem Willen oder der Liebe, verbunden wird. Wer es nun vermag, der sieht und unterscheidet, daß zwar der Wille von dem Denken ausgeht — denn niemand will, was er in keiner Weise kennt, — daß aber dennoch nicht der Wille das Bild des Gedankens sei, und deshalb in dieser intelligibeln Sache ein gewisser Unterschied der Geburt und des Ausgehens kundgegeben werde, weil das Erblicken des Denkens doch nicht ein und dasselbe ist mit dem Erstreben oder Genießen des Willens."

So waren es doch immer nur Fernblicke oder Blicke durch einen dunkeln Spiegel, die Augustinus auf das Mysterium der Trinität zu werfen vermochte. Seine Selbstbetrachtung des menschlichen Geistes zeigte ihm das Drei in Einem, und die Erkenntniß, daß in Gott nichts Accidentelles sei, war für ihn die Brücke welche ihn aus dem Abstande des menschlichen Geistes von Gott zu der Anschauung des Eins in Dreien des göttlichen Wesens leitete, oder zu der

Anschauung des Gottes der vollkommenen Offenbarung und der vollkommenen Liebe. Vieles hatte er niedergeschrieben, und immer wieder war ihm die Schwachheit seines Erkennens zum Bewußtsein gekommen. Deshalb war der Abschluß seiner Forschungen über die Trinität das Zurückgehen auf den Standpunkt des Glaubens und das Gebet um Heil und Erleuchtung.

„Vieles," sagt Augustinus, „habe ich geschrieben und muß doch bekennen, daß nichts der unaussprechlichen Erhabenheit der Trinität würdig gewesen, sondern diese Erkenntniß mir zu wunderbar und unbegreiflich ist. Wo bleibst du denn, meine Seele, bis dahin, daß von ihm, der dir alle deine Sünden vergeben hat, alle deine Gebrechen geheilt werden? Doch du weißt ja, daß du dich in jener Herberge befindest, wohin der Samariter dich geführt hat, der dich fand, als du von den Räubern vielfach verwundet halbtodt darniederlagst. Was anders als deine Schwachheit ist der Grund, weshalb du nicht fest deinen Blick erheben kannst? Und woher sonst kommt dir die Schwachheit, als durch die Sünde? Wer sonst also, als der dir alle deine Sünden vergiebet, heilt auch alle deine Gebrechen? Daher will ich denn endlich dieses Buch besser mit Gebet als mit Forschung beschließen." „Herr unser Gott," so betet dann Augustinus, „wir glauben an dich, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Denn die Wahrheit würde nicht sagen: „gehet hin und taufet alle Völker im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes," wenn du nicht die Dreieinigkeit wärest. Und nicht würde in dem Worte Gottes gesagt werden: „höre Israel der Herr unser Gott ist ein einiger Herr," wenn du nicht als der Dreieinige der einige Herr Gott wärest. Und wenn du, Gott Vater, nicht von deinem Worte, welches dein Sohn Jesus Christus ist, und von eurer Gabe, welche der heilige Geist ist, zu unterscheiden wärest, würden wir nicht in den Schriften der Wahrheit lesen: „Gott hat seinen Sohn gesandt," und würdest du Eingeborner nicht von dem heiligen Geist sagen: „den der Vater senden wird in meinem Namen," und „den ich euch senden werde vom Vater." An dieser Glaubensregel festhaltend,

habe ich, so weit ich konnte, nämlich so weit du das Können mir verliehst, dich gesucht und dasjenige, was ich glaubte, erkennend zu schauen verlangt, und ich habe viel geforscht und mich viel gemüht. Herr mein Gott, meine alleinige Hoffnung, erhöre mich, daß ich nicht ermüdet ablasse dich zu suchen, sondern daß ich stets mit heißem Verlangen dein Angesicht suche. Gieb Kraft zum Forschen, der du dich finden lässest und mehr und mehr die Hoffnung erweckt hast, daß du gefunden werdest. Vor dir ist meine Stärke und meine Schwachheit; jene wollest du bewahren, diese wollest du heilen. Vor dir ist mein Wissen und mein Nichtwissen. Wo du aufgethan hast, da nimm auf den Eintretenden; wo du verschlossen hast, da thue auf dem Anklopfenden. Laß mich deiner gedenken, dich erkennen und dich lieben. Vermehre dieses in mir, bis daß du mich vollkommen erneuerst. Ich weiß, daß geschrieben steht: „durch Vielreden wirst du der Sünde nicht entfliehen." Aber wenn ich doch nur nichts Anderes redete, als die Verkündigung deines Wortes und dein Lob, dann würde ich, wie viel ich auch redete, nicht allein der Sünde entfliehen, sondern mir auch Lohn erwerben. Denn dein durch dich seliger Apostel hat seinem echten Glaubenssohne keine Sünde geboten, wenn er ihm schreibt: „predige das Wort, halte an, es sei zu rechter Zeit oder zur Unzeit." Darf gesagt werden, daß jener, der dein Wort, o Herr, nicht allein zu rechter Zeit, sondern auch zur Unzeit verkündigte, nicht vielgeredet habe? Aber deshalb war es nicht viel, weil es nothwendig war. Befreie mich, o Gott, von dem Vielreden, welches ich in meiner armen Seele, die zu deiner Barmherzigkeit flüchtet, vor deinem Blicke leide! Denn ich schweige nicht mit meinen Gedanken, wenn ich auch schweige mit meiner Stimme. Und wenn ich nur das dächte, was dir gefiele, so würde ich dich nicht bitten, daß du mich von solchem Vielreden befreien möchtest. Aber viele meiner Gedanken sind, wie du weißt, eitle Menschengedanken. Verleihe mir, daß ich ihnen nicht beistimme, und auch dann, wenn sie mich anziehen, sie verwerfe, und nicht im Sündenschlaf bei ihnen bleibe; und daß sie doch in meinem Wirken

sich nicht äußern. Ein Weiser, der in seinem Buche von dir redete, spricht also: „wir reden viel und erlangen es nicht, und die gesammte Vollendung unsrer Reden ist Er selbst." Wenn wir dereinst zu dir gelangt sind, so wird aufhören das Viele, was wir reden und womit wir es nicht erlangen; und du allein wirst Alles in Allem bleiben; und ohne Ende werden wir dann dich allein gemeinsam loben, dann auch Eins geworden in dir. Herr, du einiger und dreieiniger Gott, was ich in diesen Büchern von dem Deinigen geredet habe, das mögen auch die Deinen anerkennen; was ich aber von dem Meinigen geredet habe, das vergieb du mir nebst den Deinen."

Augustinus arbeitete dieses Werk mit größter Sorgfalt aus. Er war mit demselben lange Zeit, etwa von dem Jahre 400 bis zum Jahr 416 beschäftigt. Oefter traten große Unterbrechungen der Arbeit ein. Bei der Schwierigkeit der Untersuchungen fühlte er wohl häufig das Bedürfniß, einstweilen sich leichteren Aufgaben zuzuwenden, um sich dadurch aufs neue zur geistigen Spannkraft für die höchste Aufgabe des Forschens zu stärken. Dazu kam die Gefahr der Forschung. Es erfüllte ihn die Ueberzeugung, daß keine Irrthümer gefahrvoller seien, als Irrthümer über das Wesen Gottes. Daher scheute er die Veröffentlichung, weil er zu Irrthümern Veranlassung zu geben besorgte. „Mich ängstigt," schreibt er an Marcellinus, „der Ausspruch des Horaz: „das Wort, was in die Oeffentlichkeit ausgegangen ist, kann nicht wieder ungesagt gemacht werden." Ich sehe auf wahre und um der Wahrheit willen strenge Beurtheiler, zu denen zuvörderst ich selbst gehören will. Deßhalb wünsche ich, daß sie nur Solches mögen zu tadeln finden, was ich selbst, ungeachtet sorgsamster Erwägung, nicht wahrnehmen konnte." Endlich bestimmte ihn auch noch zu Unterbrechungen und Verzögerungen dieses Werkes der Gedanke, daß Untersuchungen so schwer verständlicher Art verhältnißmäßig nur für Wenige von Nutzen seien; und so fühlte er sich denn öfter gedrungen zur Abfassung solcher Schriften zurückzukehren, von denen er ersprießliche Früchte für Viele hoffen konnte. So schreibt er an Evodius: „die

Bücher über die Trinität, die ich schon lange unter Händen und noch nicht vollendet habe, mag ich jetzt gar nicht einmal ansehen. Denn sie sind zu schwer und ich glaube, daß sie nur von Wenigen verstanden werden können. Daher muß mir dasjenige dringender erscheinen, wovon ich mir einen weitergehenden Nutzen versprechen darf." Es war indessen unter den Freunden und Verehrern Augustins bekannt, daß er an einem umfassenden Werke über die Trinität arbeite und die Herausgabe wurde mit Ungeduld erwartet. Als sein Zögern diesen Wünschen nicht genügte, wußte man sich des unvollendeten Manuscripts zu bemächtigen, und es wurde gegen Wissen und Willen des Verfassers bruchstückweise verbreitet. Einige Abschriften gingen bis zum fünften oder sechsten Buche, andere Abschriften reichten bis ins zwölfte Buch hinein. Augustinus war mit dieser übereilten und bruchstückweisen Verbreitung sehr unzufrieden. Er beabsichtigte sein Mißfallen öffentlich auszudrücken, und die Vollendung des Werkes wurde ihm fast verleidet. Aber auf das Zureden seiner Freunde entschloß er sich endlich, das noch Fehlende zu ergänzen und das gesammte Manuscript einer letzten Revision zu unterziehen, um es darnach vollständig in die Oeffentlichkeit zu geben. Diese Herausgabe erfolgte etwa im Jahr 416. Vorangeschickt war ein Schreiben an Aurelius von Carthago, der ebenfalls seinen Freund zur Vollendung des Werkes dringend ermuntert hatte.

Eine Legende erzählt, daß Augustinus einstmals vertieft in Betrachtungen über die Dreieinigkeit am Meeresufer bei Hippo wandelte. Da fiel sein Blick auf ein Kind vor ihm, welches eifrig mit der Hand Wasser aus dem Meer schöpfte. Warum thust du dies? fragt der Bischof. Und das Kind antwortet: „ich will das Meer bis auf den Grund ausschöpfen." „Ein unmögliches Beginnen!" erwiedert Augustinus. Und das Kind: „nicht so unmöglich als das Werk, womit du umgehst, denn du suchst die Dreieinigkeit zu ergründen." Diese Legende, durch Murillos Pinsel verewigt, enthält einen Reflex von den Büchern über die Trinität und dem dort oft geäußerten Bekenntniß

Augustins, daß alles, was er von der göttlichen Dreieinigkeit sagen und denken könne, nicht an die Erhabenheit derselben hinanreiche (¹).

Es ist hier die geeignete Stelle, die Bedeutung zu bezeichnen, welche Augustinus in der geschichtlichen Entwickelung des Trinitätsdogmas einnimmt. Uralt sind die Klänge der Trinitätslehre in der Geschichte der Menschheit. Sie ertönen aus den heidnischen Volksreligionen; sie ertönen auch aus den philosophischen Lehren und Systemen, so weit dieselben durch ihre Beziehung auf Gott den Namen philosophischer Lehren und Systeme verdienen. Und wie sollten sie auch nicht dem aufmerkenden Sinne vernehmbar werden, da ja jedem Aufmerken auf das Sein der Dinge ein Dreifaches und zugleich Einiges, — der innerliche Offenbarungsgrund, die Offenbarung und das Band zwischen der Offenbarung und dem Offenbarungsgrunde, — wahrnehmbar wird, und einer jeden auf Gott sich beziehenden Betrachtung wahrnehmbar werden muß, daß es das Wesen Gottes sei, sich zu offenbaren und mit seiner Offenbarung vereinigt zu sein. Aber bei dem verdunkelten Gottesbewußtsein des natürlichen Menschen, der an den göttlichen Heilswirkungen zur Wiedererbauung des Reiches Gottes noch keinen Theil empfangen hat, bei der Vermischung von Gott und Welt, und bei dem Einfluß, welchen die Phantasie auf die Bildung religiöser Gedanken ausübt, sind auch die Spuren der Trinitätslehre in den heidnischen Volksreligionen nur dunkel und verworren, und in der heidnischen Philosophie tritt die Trinität mit einiger Klarheit erst dort hervor, wo der menschliche Geist sich im Unterschied von der Materie begriffen, auf diesem Standpunkte denkend den Aufblick zu der Geistigkeit des göttlichen Wesens erhoben und unbewußt oder bewußt das Bild seiner selbst in seine Gottesanschauung reflectirt hatte.

(¹) Einen Anklang an diese Legende enthält auch ein Lied von E. M. Arndt, welches etwa so anfängt: „Stand ein Knab am tiefen Meer, schöpfte mit der hohlen Hand, wollt es schöpfen wasserleer, kindisch will des Kinds Verstand: emsig schöpft er, die Wasser liefen alle wieder zurück zur Tiefen.“

Durch die Offenbarungsreligion wurde nun zwar das Gottesbewußtsein wieder geläutert, und das Wesen Gottes offenbart als das ewig vollkommene und vollkommen geistige und vollkommen persönliche Sein, und als der Urgrund alles Werdens oder alles Geschaffenen, welches von Gott ist und doch nicht Gott ist; aber wie die Dreifaltigkeit des göttlichen Wesens in der Einheit des göttlichen Wesens besteht, so war es doch vor der Erscheinung des fleischgewordenen Wortes Gottes am meisten die Einheit des göttlichen Wesens, zu welcher durch die Autorität der göttlichen Offenbarung das Aufschauen derer, denen die Offenbarung gegeben wurde, erhoben ward. Obgleich doch auch in den Verkündigungen des alten Testaments von dem Worte Gottes, dem Angesichte Gottes, der Weisheit Gottes, dem Engel Gottes und dem Geiste Gottes die Spuren der göttlichen Trinität leuchten, und denen, welche den Forschungen folgen, die das alte Testament als die weissagende Gestalt des neuen Testaments darzustellen suchten, ein überraschendes Verständniß sowohl der Lehre, daß schon in dem alten Testament die Offenbarung des neuen Testaments vorgezeichnet sei, als auch der Lehre, daß schon zur Zeit des alten Testaments auf der Stufe der Weissagung die Offenbarung des neuen Testaments erschaut sei, sich darbietet. Ueber das, was jüdische Religionsphilosophie, mit Hülfe der griechischen Philosophie nach höherer Erkenntniß der alttestamentlichen Offenbarung strebend, für die Ausbildung der Trinitätslehre geleistet hat, gehen wir hier als über etwas unserm Zweck Fernliegendes hinweg. Denn die kirchliche Trinitätslehre, mit welcher wir es hier zu thun haben, ist nicht, — wenngleich ebenfalls auf ihren Entwickelungsgang die Philosophie von großem Einfluß war, — aus philosophischem Interesse erwachsen, sondern ruht auf dem Boden der göttlichen Offenbarung, auf der Erscheinung des Herrn und auf seinen Aussprüchen, so wie auf den Aussprüchen seiner Apostel. Jesus war als der eingeborne Sohn Gottes vom Vater ausgegangen und zur Erlösung der Welt in die Welt gekommen; er hatte, scheidend von der Welt, die Verheißung von der Sendung des Geistes gegeben; er hatte

noch zuletzt seinen Jüngern befohlen, daß sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes taufen sollten. Die Trinitätslehre, die in der alttestamentlichen Offenbarung noch in minder bestimmten Umrissen sich darstellt, tritt in der neutestamentlichen Offenbarung mit solcher Deutlichkeit hervor, daß in der Kirche die dogmatische Entwickelung dieser Lehre nicht ausbleiben konnte; und wenn die Kirche bei dieser Entwickelung sich auch an die griechische Philosophie, besonders an die platonische Philosophie anlehnte, so wurde doch durch die Offenbarung den abstracten philosophischen Gedanken oder Anschauungen ein lebensvoller Inhalt gegeben.

Aber der Bildungsgang eines Dogmas ist ein allmähliger und vielleicht niemals erschöpfter, weil das menschliche Wissen und Erkennen Stückwerk ist, und das Auffassungsmaaß zu irgend welcher Zeit, indem es ungeachtet der erreichten Fortschritte dennoch wieder vor unergründlichen Tiefen stehen bleibt, auch den Gedanken nicht abweisen wird, daß neue Forschungsblicke sich ergeben und in das noch Unergründete weiter hineinführen werden. Es kann nicht befremden, daß Jahrhunderte lang das Trinitätsdogma noch in wenig gereifter Form erscheint, in unbefriedigenden, zweideutigen und scheinbar oder wirklich einander widersprechenden Ausdrucksweisen; abgesehen auch von den gnostischen Systemen, diesen eigenthümlichen Vermischungen heidnisch-jüdischer Philosophie und Phantasie mit christlichen Elementen. Aber im Verlauf der drei ersten Jahrhunderte war in der Kirche, unter Zurückweisung der sogenannten Monarchianer und unter Einwirkung des Platonismus, die Lehre vorherrschend geworden, daß sowohl die Wesensgemeinschaft des Vaters, Sohnes und Geistes festzuhalten als auch ein Subordinationsverhältniß des Sohnes zum Vater und des Geistes zum Sohn zu erkennen sei. Da trat im Anfange des vierten Jahrhunderts Arius in Alexandrien mit der Lehre hervor, daß ebenfalls der Sohn Gottes in die Reihe der Geschöpfe gehöre, nämlich im Anfange der Zeit durch den Willen Gottes aus Nichts hervorgebracht, also dem Wesen nach vom Vater verschieden sei. Hierdurch wurde das

christliche Bewußtsein so empfindlich getroffen, daß Alles, was Arius auch sagen mochte, um die aller andern Creatur vorangehende Erhabenheit des Sohnes Gottes zu preisen, und die in der heiligen Schrift auf den Sohn sich beziehenden Attribute göttlicher Macht und Herrlichkeit demselben zuzueignen, nicht ausreichend war, eine entschiedenste kirchliche Reaction zu verhindern, die in lange fortdauernden Lehrstreitigkeiten, welche anfänglich um das Verhältniß des Sohnes zum Vater, darnach auch um das Verhältniß des Geistes zum Vater und Sohn sich bewegten, zur festen Gestaltung des kirchlichen Trinitätsdogmas führte. Einheit und zugleich auch Dreifaltigkeit Gottes, Gleichwesenheit des Vaters und des Sohnes und des Geistes und zugleich eigenthümliches Wesensbestehen des Vaters und des Sohnes und des Geistes, — das waren nun die orthodox-kirchlichen Anschauungen, die sich zur Klarheit hindurchgearbeitet hatten, und nach den entsprechenden dogmatischen Ausdrücken suchten. Bezüglich auf Späteres bemerken wir hier noch, daß unter jenen Streitigkeiten arianischerseits eine Milderung oder Verhüllung der Schroffheit, die in der ursprünglichen Lehre des Arius hervorgetreten war, versucht wurde. So auf dem Concil zu Rimini im Jahre 359. Man abstrahirte bei dem Sohn von dem Begriffe der Zeit und des Geschöpfes, und lehrte, daß der Sohn vom Vater gezeugt sei, wollte aber die Gleichwesenheit des Sohnes mit dem Vater nicht anerkennen.

Athanasius, der größte Gegner des Arius, machte gegen denselben geltend, daß die Offenbarung Christi, als des eingebornen Sohnes Gottes oder des göttlichen Logos, auf die Wesenseinheit mit dem Vater hinweise, und den Begriff des Creatürlichen und Zeitlichen, durch den Willen Gottes aus Nichts Geschaffenen, nicht zulasse. Von jetzt an wurde der schon früher gebrauchte Ausdruck, daß der Sohn gleichwesentlich mit dem Vater sei, in die kirchliche Dogmatik aufgenommen, und der arianischen Lehre, daß der Sohn Gottes durch den Willen Gottes im Anfange der Zeit aus Nichts geschaffen sei, ward die orthodoxe Lehre, daß der Sohn Gottes von Ewigkeit aus dem Wesen

des Vaters gezeugt sei, entgegengestellt. Es wurde bezeichnet, daß die Gottesidee für die Anschauung verdunkelt werde, wenn man nicht daran festhalte, daß Gott sich vollkommen offenbart habe, nämlich sich offenbart habe in dem vollkommenen Ebenbilde seines Wesens, seinem ihm gleichwesentlichen eingebornen Sohn. Indem dann aber auch Athanasius aus dem Abbilde des menschlichen Wesens seinen Blick zu dem Wesen Gottes zu erheben und dadurch ein Verständniß der Wesenseinheit des Vaters mit dem Sohne zu erreichen suchte, kam er zu der Auffassung, daß der Sohn, oder der Logos, die Weisheit oder Vernunft des Vaters sei, mithin so völlig dem Wesen Gottes angehöre, als die absolute Vernunft dem Wesen Gottes angehöre.

In dieser Lehrfassung war ein Zwiefaches, welches auf orthodoxem Standpunkte bedenklich erscheinen und zu weiterbildenden Versuchen auffordern mußte. Die Unterscheidung des göttlichen Willens von dem göttlichen Wesen, und die Vorstellung, daß die Vernunft des Vaters nicht an sich sondern in dem Sohn bestehe. Die Trinitätslehre der drei großen Kappadocier, die nächst Athanasius die Repräsentanten der kirchlichen Entwickelung des Trinitätsdogmas sind, läßt erkennen, daß ihnen das Bedenkliche in der Lehre des Athanasius nicht verborgen geblieben sei. Die Unterscheidung zwischen Wesen und Willen tritt bei ihnen zurück. Eben so auch die Combination, durch welche Athanasius, indem er den Logos als die aus dem Wesen Gottes erzeugte Weisheit oder Vernunft Gottes betrachtete, sowohl die Einheit des Sohnes mit dem Vater, als auch die Eigenthümlichkeit des Sohnes im Verhältniß zum Vater zu erkennen suchte. Es geschah wohl unter dem Einfluß der Lehre von dem heiligen Geiste, daß die drei Kappadocier auf die Wiederholung einer Combination verzichteten, die schon ohnehin dem christlichen und kirchlichen Bewußtsein keinen genügenden Begriff darbot. Die Lehre nämlich von heiligen Geiste trat erst im Fortgange der arianischen Streitigkeiten in die Streitpunkte ein. Die arianische Richtung konnte dabei nur den eingeschlagenen Weg fortsetzen,

und wie sie den Sohn dem Vater subordinirt hatte, auch wieder den Geist dem Vater und dem Sohn subordiniren; während auf der orthodox-kirchlichen Seite die Lehre von der Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes auch auf den heiligen Geist erweitert werden mußte. Da bot denn aber der Athanasianische Versuch, die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes aus dem Verhältniß der Vernunft zu dem Wesen zu erkennen, für die Auffassung der Wesenseinheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohn keinen weiter leitenden Gesichtspunkt dar, und konnte also deshalb bei den folgenden Kirchenlehrern um so mehr zurücktreten, als jener Versuch auch schon ohne Rücksicht auf den Geist keine Befriedigung gewährte. Aus dem, was die heilige Schrift von dem Wesen und der Wirksamkeit des heiligen Geistes aussagte, konnte aufs Klarste entnommen werden, daß ebenfalls dem Geiste in vollem Sinne göttliche Würde und göttliches Wesen zu eigen sei; aber wenn nun auf Grund des Worts der göttlichen Offenbarung das Verständniß des Verhältnisses, in welchem der Geist zum Vater und Sohn sich befinde, erstrebt ward, so zeigte sich die größte Schwierigkeit. Denn in Hinsicht des Sohnes war doch die durch die heilige Schrift gegebene Anschauung, daß er die aus dem Wesen des Vaters gezeugte vollkommene Offenbarung Gottes, der Glanz der göttlichen Herrlichkeit und das Ebenbild des göttlichen Wesens sei, eine Anleitung zum Verständniß, die in Hinsicht des Geistes keineswegs mit solcher Deutlichkeit aus der Schrift entnommen werden konnte. Die kappadocischen Kirchenlehrer haben denn auch weniger für die Vernunftauffassung der Trinitätslehre geleistet, als für die Darlegung der in der Trinität enthaltenen Momente. In der letztern Hinsicht, wobei wir besonders auf Gregor von Nazianz, der auch von Augustinus vorzüglich hochgeschätzt ward, uns beziehn, setzten sie aus einander, daß gemäß dem Trinitätsbegriffe die Totalität des göttlichen Wesens in jeder der drei Personen bestehe, und also außer der Personaleigenthümlichkeit, nach welcher der Sohn das Wesen vom Vater durch Zeugung und der Geist durch Ausgehen erhalten habe, nur von der Einheit

Gottes geredet werden dürfe. In der erstern Hinsicht suchten sie einleuchtend zu machen, daß eben wegen der Wesenstotalität, welche der Vater dem Sohn und dem Geiste mitgetheilt habe, die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes mit der Lehre von der Einheit Gottes durchaus im Einklange stehe. Aber ihre Darstellungen waren doch nicht genügend, um der Vernunftanschauung das — so zu sagen — organische Verhältniß der drei Personen nahe zu bringen.

Diese Gestaltung der Trinitätslehre ist die Voraussetzung der Augustin'schen Trinitätslehre. Augustinus ging von den Formeln des christlichen Dogmas als einem festen Erwerbe aus. Er reproducirte, was schon vor ihm auf dem orthodox-kirchlichen Standpunkte gesagt war, um die Einheit des Wesens in den drei Personen, und die Totalität des Wesens in jeder der drei Personen und die Eigenthümlichkeit jeder Person auszudrücken. Er fand das Material gesammelt, welches zu der Nachweisung diente, daß die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, und des Geistes mit dem Vater und dem Sohne in der Schrift gelehrt werde. Er fand auch die Gesichtspunkte vorliegend, welche zur Bekämpfung der Gründe gereichten, mit denen die Arianer ihrerseits ihre Lehre aus der Schrift erweisen wollten. Es war nichts Neues mehr, wenn er die Trennung zwischen Wesen und Willen fallen ließ und den Begriff des Geschöpfes nicht dadurch fixirte, daß es durch den Willen Gottes geworden sei, sondern dadurch, daß es durch den Willen Gottes aus Nichts geworden sei. Auch war es nichts Neues, wenn er in Betreff des Sohnes den Gedanken hervorhob, daß die wesensgleiche Zeugung des Eingebornen ein Postulat der Gottesidee sei, weil der Gottesidee nur durch das Aufschauen zu dem Gott der vollkommenen Offenbarung genügt werde. In diesem allem war Augustinus nicht neu und eigenthümlich; aber eigenthümlich und epochemachend war es, daß er, nicht befriedigt von den bisherigen Bestrebungen, das gleichsam organische Verhältniß der göttlichen Trinität zu erforschen strebte. Die trinitarischen Spuren, die er überall in der Schöpfung aufsuchte, von dem Gedanken ausgehend, daß, wie alles Ge-

schaffene von Gott sei, auch bei allem Geschaffenen das trinitarische Wesen Gottes sich anzeigen werde, mußten in dem höchsten creatürlichen Wesen, in der zum Bilde Gottes geschaffenen Seele, am hellsten leuchten; und so war es denn vor allem die Selbstbetrachtung, welche ihm den Weg zur Gotteserkenntniß bahnte. Die Selbstanschauung des menschlichen Geistes zeigte ihm das Einfache und zugleich Dreifache, das Urbild, das wesensgleiche Gegenbild und die wesensgleiche Einheit des Urbildes mit dem Gegenbilde. Und wenngleich ihn diese Anschauung zunächst nur auf das in der Person des Vaters Immanente führte, so gab sie ihm doch auch zugleich einen Wink, das Postulat der Gottesidee, die vollkommene substanzielle Selbstoffenbarung Gottes, nach den beiden Momenten des wesensgleichen Abbildes und der wesensgleichen Einheit zwischen dem Urbilde und Abbilde zu denken, und, ungeachtet der Einheit zwischen den drei Personen, doch im eigenthümlichen Sinne, gemäß der Autorität der Schrift, den Sohn als die Weisheit Gottes und den Geist als die Liebe Gottes aufzufassen. Wobei ihm dann wieder die ursprüngliche Gedankenbildung in dem menschlichen Geiste eine Analogie darbot, um ihm die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters verständlich zu machen. Durch Augustins Trinitätslehre wird überhaupt eine Fortbildung dieses Dogmas bezeichnet, und besonders hat auch die Lehre vom heiligen Geiste durch ihn eine festere Form erhalten. Deshalb darf auch, da er namentlich für das Abendland der größte patristische Dogmatiker ward, die abendländische Kirche bei der Lehre von dem heiligen Geiste einen Vorzug vor der formloseren Lehre der morgenländischen Kirche in Anspruch nehmen.

Wenn wir die Entwickelung der Trinitätslehre in der mittelalterlichen Dogmatik der abendländischen Kirche verfolgen, so treten überall, sowohl bei den Realisten als auch bei den Nominalisten, die großen Untersuchungen Augustins wieder hervor. Auch in der Trinitätslehre steht die Scholastik auf seinen Schultern. Dasselbe gilt von den altprotestantischen Dogmatikern, und überhaupt sind wir der Ansicht, daß unmittelbar oder mittelbar

sein Einfluß auf den gesammten Entwickelungsproceß der Trinitätslehre in der abendländischen Kirche erkennbar ist (¹). Am meisten sagen wir dies von denjenigen protestantischen Dogmatikern der Neuzeit, die, nachdem die Theologie längere Zeit den Impulsen eines zu der symbolischen Kirchenlehre und endlich sogar zu der Lehre der heiligen Schrift in Widerspruch gekommenen Zeitgeistes gefolgt war, sich wieder zu dem tiefen und strengen Ernst der kirchlichen Wissenschaft zurückwandten, und dann ja auch freilich in ein innerliches Verhältniß zu dem Kirchenlehrer geführt werden mußten, welcher niemandem, der in der kirchlichen Wissenschaft gearbeitet hat, an Bedeutung nachsteht, und vielleicht allen übrigen, die in der kirchlichen Wissenschaft gearbeitet haben, an Bedeutung vorangeht. Aber auch jene philosophisch-theologische Richtung, die in der neuen und neuesten Zeit durch eine Reihenfolge sich an einanderschließender Systeme in die Tiefen der Gottheit einzudringen suchte, und auf Standpunkten, die freilich von dem Standpunkte des kirchlichen Trinitätsdogmas weit entfernt lagen, dennoch das Wesen Gottes trinitarisch aufzufassen strebte, und größtentheils sowohl in die Erforschung des Mysteriums der Trinität das Ziel alles Forschens nach Wahrheit setzte, als auch die Formen der kirchlichen Trinitätslehre auf ihren wahren Begriff zurückführen wollte, erinnert uns an Augustins Forschungen und deren Ergebnisse; und namentlich sind wir der Ansicht, daß, wie die eigenthümliche Bedeutung der Augustin'schen Trinitätslehre sich auch besonders an der Lehre von dem heiligen Geiste kundgiebt, die philosophisch-theologische Richtung, auf die wir hingedeutet haben, auch besonders in dieser Beziehung eine Anlehnung an Augustinus der Form nach zeigen wird, wenngleich sie dem Wesen nach von seiner Lehre völlig verschieden ist.

(¹) Auch in dem, was Dorner in der „Geschichte der protestantischen Theologie" S. 872 und 873 über neuste Auffassungen der Trinitätslehre sagt, finden wir Beziehungen, die uns auf Augustinus zurückführen.

Da wir auf Einzelnes hier nicht weiter eingehen können, so schließen wir diesen Excurs mit einigen Bemerkungen allgemeiner Art. Es giebt Grundwahrheiten des menschlichen Geistes, die unmittelbar von dem Bewußtsein erschaut werden, in irrthümlichen Richtungen des Denkens immer wieder ihre zurückrufende Macht geltend machen und mit ihrer Wahrheitsmacht die Vermittelungsprocesse des nach Wahrheit suchenden Denkens leiten, bis dasselbe bei ihnen die Anker des Ausruhens an dem erstrebten und erreichten Ziele auswirft. Das Ursein ist das absolute Sein, und das absolute Sein ist Gott, und das Sein ist die Voraussetzung des Werdens, oder das Werden beruht auf dem Sein; — mit diesen Worten deuten wir hin auf Grundpfeiler des menschlichen Wahrheitsbewußtseins, die in den natürlichen Religionen, je nachdem dieselben noch mit der Wahrheit im Zusammenhange sich befinden, erkennbar sind, und die in den philosophischen Systemen, je nachdem dieselben Erforschung der Wahrheit enthalten, sich zeigen, und die durch die Offenbarungsreligion, welche den Glanz der Wahrheit heilend in die durch die Sünde verdunkelte menschliche Seele einströmen läßt, wieder hell in der Seele beleuchtet werden (1). Als Moses nach dem Namen des Herrn fragte, der ihn zu den Kindern Israels und zu Pharao sandte, wurde ihm eine Antwort zu Theil, welche auf die ewige Dieselbigkeit des göttlichen Wesens hinwies. Dem Herrn wird in dem alten Bunde bekannt: „Du hast vorhin die Erde gegründet und die Himmel sind deiner Hände Werk; sie werden vergehen, aber Du bleibest; sie werden verwandelt wie ein Kleid, wenn Du sie verwandelst; Du aber bleibest wie Du bist." Und in dem neuen Bunde wird der Herr gepriesen, „der da ist und der da war und der da kommt, von welchem und

(1) Hengstenberg sagt in seinem Commentar zur Apokalypse: „das Werden schwebt in der Luft, wenn es nicht an dem Seyn seine Grundlage hat. Auch ist das Werden Gottes ein der ganzen Schrift A. u. N. T. fremdartiger Gedanke, den die Theologie der modernen Philosophie überlassen muß. Gott kommt wohl, aber er wird nicht."

durch welchen und in welchem alle Dinge sind." Als aber die Zeit erfüllet war, hat Gott durch die Sendung des Sohnes und die Ausgießung des Geistes sein absolutes Sein als das Sein der vollkommenen Offenbarung und Liebe aufgeschlossen und, — was gleichfalls zu den Grundpfeilern des menschlichen Wahrheitsbewußtseins gehört, — daß eben auch das absolute Sein das Sein der vollkommenen Offenbarung uud Liebe sei, mit hellem Lichte beleuchtet oder lebendig durchdrungen. Auf diesem Offenbarungsboden blüht die kirchliche Trinitätslehre, entgegengesetzt der Lockung: „welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgehen und werdet sein wie Gott!" Wo die Gesinnung, welche der kirchlichen Trinitätslehre entspricht, nach den Tiefen der Gottheit und dem Mysterium der Trinität forscht, wird das Wort Gottes das Steuer der Forschung sein, und das Forschen mit den Rudern der Liebe und Demuth vordringen; der Liebe, weil die Seele, die durch die Gnade Gottes den Frieden Gottes und die Beseligung aus Gott erfahren hat, sich gedrungen fühlt, auch durch Erkennen dem Urquell der Seligkeit näher zu kommen; und der Demuth, weil das Wissen und Erkennen auf Erden Stückwerk bleibt und das Wort Gottes verkündigt, „daß Gott in einem Lichte wohnet, da niemand zu kommen kann." Daher ist die demüthige Liebe dankbar für jeden Aufblick der Erkenntniß zu dem Wesen Gottes und für jeden Erkenntnißblick in die Werke Gottes.

Was die ethischen Schriften Augustins betrifft, so sind die Bücher „über das Gut der Ehe" und „über das Wittwenthum," im Verhältniß zu dem schon in dem ersten Abschnitt besprochenen Buche „über die heilige Jungfrauschaft," als Ergänzungsschriften zu betrachten (1). Die Veranlassung zu dem ersteren Buche, welches etwa im Jahr 401 geschrieben ward, lag in den Nachwirkungen der Bewegung, die von dem römischen Mönche Jovinian gegen Ende des vierten Jahrhunderts

(1) De bono conjugali lib. I. und de bono viduitatis lib. I. (Opp. tom. VI.)

ausgegangen war. Jovinian, in seiner ascetischen Lebensstellung dennoch ein Gegner jeder besondern Werthschätzung der ascetischen Richtung, hatte auch den Grundsatz ausgesprochen und vertheidigt, daß dem auf Gelöbniß beruhenden ehelosen Leben kein höheres Verdienst als dem ehelichen Leben zukomme. In Rom von Siricius und in Mailand von Ambrosius wurde Jovinian verdammt, und Hieronymus verfaßte gegen ihn eine heftige, übrigens durch Geist und Sarcasmus ausgezeichnete Streitschrift, die auch von Augustinus geschätzt ward, obgleich er ihre Uebertreibungen gewiß nicht billigte. Denn Hieronymus hatte, indem er den höhern Werth des gottgeweihten ehelosen Lebens erweisen wollte, solche Wendungen nicht vermieden, welche die eheliche Gemeinschaft als ein nur zur Beseitigung eines größeren Uebels zugelassenes geringeres Uebel bezeichneten. Wie wenn er sagt: „der Apostel spricht: „es ist dem Menschen gut, daß er kein Weib berühre." Wenn es demnach gut ist kein Weib zu berühren, so ist es also auch vom Uebel, ein Weib zu berühren. Denn nichts ist dem Guten entgegengesetzt als das Uebel. Wenn aber jenes vom Uebel ist und verziehen wird, so wird es nur deshalb gestattet, damit nicht noch etwas Schlimmeres geschehe. Denn was ist das für ein Gut, das nur in Rücksicht auf ein schlimmeres Uebel gestattet wird?" Dergleichen Aeußerungen waren mehr blendend als überzeugend. Sie konnten leicht die Erwiderung herausfordern, daß also die angelobte Ehelosigkeit doch nur gepriesen werden könne, wenn die Ehen herabgesetzt würden; und der Einfluß der Lehre Jovinians war nicht erloschen, seitdem sie verdammt war.

Augustinus wollte in seiner Schrift den Segen der Ehe darstellen und jede menschliche Bemäkelung der von Gott gegebenen heiligen Institution abschneiden, ohne sich von der Ansicht zu trennen, daß in der gottgeweihten Ehelosigkeit eine höhere Lebensstufe verwirklicht werde. Deutlich genug spricht er sich gegen die excentrischen Aeußerungen des Hieronymus aus, wenn er sich gegen die Meinung erklärt, daß die Ehe nur im Vergleich mit einem Uebel ein Gut genannt werde. „Dann," sagt

er, „haben wir zwei Uebel, von denen eins das schlimmere ist. Dann ist, immer in Vergleichung mit noch Schlimmerem, so weit abwärts Alles gut, bis wir zu den Sünden gelangen, die nach den Worten des Apostels „auch schändlich sind zu sagen.“ Aber zeitliche Gesundheit und Unsterblichkeit sind zwei Güter, von denen das zweite größer ist; und Wissen und Liebe sind zwei Güter, von denen die Liebe größer ist. Gut war das Werk, welches Martha that, die zu den Füßen des Herrn saß und sein Wort hörte. Gut thaten diejenigen, die von ihrer Gabe Christo und seinen Jüngern das Nöthige darreichten; aber besser thaten diejenigen, die alles Ihrige verließen um desto unablässiger dem Herrn nachzufolgen. Nicht deshalb war es nicht gut, was Martha that, weil ihre Schwester, wenn sie sich nicht davon enthielt, das Bessere nicht thun konnte; und nicht deshalb ist es nicht gut, einen Gerechten oder Propheten ins Haus zu nehmen, weil, wer das Bessere thun und Christo vollkommen nachfolgen will, kein Haus mehr haben darf.“

Eben so, wie in dem ersten Buche „von der Ehe und der Begierde,“ bezeichnet Augustinus als die Güter der Ehe den Zweck der Nachkommenschaft, die Treue der Gemeinschaft in dem Bunde der Geschlechter und den specifisch sacramentalen Charakter der christlichen Ehen, welchen er in dieser Schrift dahin bestimmt, daß durch denselben die vollkommene Einheit der vollkommen gottergebenen Gemeinde sich auspräge. Er suchte mit Vorliebe nach Symbolen, und wo nach seiner Ansicht das höhere Leben des Gottesreichs symbolisch abgeprägt war, erblickte er auch den Charakter des Sacraments. In dem sacramentlichen Charakter, welchen die Ehe habe, sah er das höchste Merkmal der von Gott ihr gegebenen Würde; weshalb auch nach seiner Ueberzeugung auf eine Ehescheidung keine Wiederverheirathung folgen durfte. Denn der sacramentliche Charakter sei unabtrennbar von denen, welche ihn empfangen hätten, und dereinst bei der Rechenschaft ein entweder zur Gnade oder zum Gericht ihnen gereichendes Merkmal. Auch darin, sagt Augustinus, erweise sich die Ehe als eine geheiligte und gesegnete Institution, daß jede widernatür-

liche Unzucht dann noch um so strafbarer und entehrender sei, wenn sie an der Gattin verübt werde. Er fügt die Bemerkung hinzu: „von solcher Bedeutung ist der ordnende Wille des Schöpfers und die Ordnung der Creatur, daß es weit erträglicher ist wenn bei erlaubten Dingen über das Maaß hinausgegangen wird, als wenn bei unerlaubten Dingen auch nur eine einzelne Ueberschreitung stattfindet.“ Nachdrücklich hebt er hervor, daß dort, wo die Heiligkeit und Keuschheit der Ehe walte, auch Leib und Seele geheiligt sei. Er sagt: „die Worte: „welche nicht freiet, die sorget was dem Herrn angehöret, daß sie heilig sei, beides, am Leibe und auch am Geiste, sind nicht so zu verstehen, daß wir eine christliche keusche Gattin für unheiligen Leibes halten sollten, denn aufalle Gläubige bezieht sich der Ausspruch: „wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist, welchen ihr habt von Gott?“ Heilig also sind auch die Leiber der Verheiratheten, welche sich und dem Herrn die Treue bewahren. Jene Worte beziehen sich auf die größere Heiligkeit der Unverheiratheten und auf den entsprechenden größeren Lohn, weil die Unverheirathete nur daran denkt, wie sie dem Herrn gefalle. Denn ebenfalls eine gläubige Gattin, welche an der ehelichen Keuschheit festhält, denkt daran, wie sie dem Herrn gefalle; aber sie denkt daran in minderem Maaße, weil sie zugleich auch daran denkt, wie sie dem Manne gefalle.“

Ausführlich beschäftigt sich Augustinus in dieser Schrift mit einer Vergleichung des sacramentlichen Charakters der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Ehen, und mit der Frage, ob die gottgeweihte Ehelosigkeit im neuen Testament den Vorzug vor den gottgeweihten patriarchalischen Ehen im alten Testament verdiene; welches er verneinte. Treffliche Worte über das Verhältniß zwischen Gesinnung und That sprach er hierbei aus. „Die Ehe,“ wiederholt er schließlich, „ist ein Gut, und diejenigen, welche in der Ehe leben, sind um so besser, je keuscher und treuer sie Gott fürchten, besonders auch wenn sie die leiblichen Kinder, nach denen sie verlangen, geistig auferziehn. „Ein größeres Gut,“ sagt er, „als die Enthaltsamkeit, ist der Gehorsam. Denn in der Schrift wird nirgends die Ehe verboten und der

Ungehorsam niemals gerechtfertigt.“ „Die Jungfrauschaft bezieht sich auf Rathschläge, nicht auf Gebote. Der Gehorsam kann zwar ohne Jungfrauschaft, aber nicht ohne Keuschheit sein.“ „Nicht allein ist ein gehorsames Weib höher zu stellen, als eine ungehorsame Jungfrau, sondern auch ein in höherem Maaße gehorsames Weib ist einer im niederen Maaße gehorsamen Jungfrau vorzuziehen.“

Das Buch „über das Gut des Wittwenthums“ schrieb Augustinus etwa ums Jahr 414 zur Erfüllung eines Versprechens, welches Juliana, die Mutter der Demetrias, mündlich von ihm erhalten, und ihm durch öftere Briefe wieder in Erinnerung gebracht hatte. „Bei jeder Untersuchung,“ sagt er, „die sich auf das Leben und die Sitten bezieht, kommt es sowohl auf die Lehre als auch auf die Ermahnung an.“ Diese beiden Gesichtspunkte bilden demnach die Eintheilung seines Buches. Im Anschluß an die bezüglichen Stellen der heiligen Schrift sucht er den eigenthümlichen Werth des gottgeweihten Wittwenlebens darzustellen, indem er dasselbe einerseits den gottgeweihten Jungfrauen unterordnet und andrerseits dem ehelichen Leben überordnet. Aehnlich jedoch, wie in der Schrift „über das Gut der Ehe,“ warnt er auch in dieser Schrift vor jeder Geringschätzung des ehelichen Lebens. „Erinnere dich daran,“ sagt er zu Juliana, „daß dein Gut deshalb um so mehr gelobt wird, weil es noch ein anderes Gut giebt, welchem das deinige vorangeht. In dem Organismus des Leibes haben die Augen eine große Ehre, aber diese Ehre würde geringer sein, wenn in dem leiblichen Organismus keine Glieder geringerer Art wären. Am Himmel übertrifft die Sonne mit ihrem Lichte das Licht des Mondes, wirft aber keinen Tadel auf das Licht des Mondes; und ein Stern übertrifft den andern an Klarheit, fern jedoch von stolzer Trennung. Möge also die gesunde Lehre Christi dich durch die Gnade Christi zu einem gesunden Gliede an seinem Leibe machen, auf daß du nicht wegen deiner vorzüglicheren Güter dich ungebührlich erhebst.“

Auf eine Frage, die damals verschieden beantwortet ward,

geht Augustinus in dieser Schrift näher ein; ob nämlich nur zum zweitenmal oder auch noch öfter die Ehe erlaubt sei. Er sagt: „ich wage keine Ehe zu verdammen, aber auch gegen die Scheu, die sich an die Zahl heftet, wage ich mich nicht zu erklären. Denn der Apostel sagt: „ein Weib ist gebunden so lange ihr Mann lebt.“ Er sagt nicht: ihr erster Mann, oder ihr zweiter, oder ihr dritter, oder ihr vierter; sondern er sagt: „ein Weib ist gebunden so lange ihr Mann lebt; wenn aber ihr Mann gestorben ist, so ist sie frei, sich zu verheirathen welchem sie will, nur daß es in dem Herrn geschehe. Seliger aber ist sie wenn sie also bleibet.“ Ich wüßte nicht, was diesem Ausspruch hinzugefügt oder entzogen werde könnte. Dann höre ich auch noch den Meister und Herrn der Apostel und unser aller den Sadducäern antworten, als sie ihm die Frage vorgelegt hatten, welchem unter ihren Männern ein siebenmal verheirathetes Weib dereinst nach der Auferstehung angehören werde. „Ihr irret,“ spricht er, „und wisset die Schrift nicht, noch die Kraft Gottes. In der Auferstehung werden sie weder freien noch sich freien lassen, sondern sie sind gleich wie die Engel Gottes im Himmel.“ Nicht einmal ein so oft verheirathetes Weib bezeichnet er irgendwie als verdammlich. Deshalb wage ich weder dem Gefühl der menschlichen Scheu zu widersprechen, daß ein Weib nach dem Tode ihrer Männer heirathen könne, so oft sie wolle; noch wage ich gegen die Autorität der heiligen Schrift irgend eine Ehe zu verdammen. Was ich aber einer zum erstenmal Verwittweten sage, das sage ich einer jeden Wittwe: „seliger wirst du sein, wo du also bleibest.“

Noch eine andere Frage beleuchtet Augustinus: ob eine Ehe, die von einer dem Gelöbniß des gottgeweihten Wittwenstandes abtrünnig gewordenen Frau geschlossen sei, als ein Concubinat angesehen werden müsse. Die größten Absurditäten, erörtert er, würden sich ergeben, wenn diese Frage bejaht würde. „Doch spreche ich,“ fügt er hinzu, „ohne Bedenken die Ueberzeugung aus, daß solche Frauen schlechter sind als Ehebrecherinnen, weil sie von dem Gelöbniß der heiligeren Keuschheit, welches sie dem

Herrn gelobten, abgefallen sind." Ein um so schwererer Abfall, je freiwilliger das Gelöbniß gewesen sei.

In dem paränetischen Theile ermahnt er zunächst dazu, daß eine Wittwe, welche im gottgeweihten Wittwenstande zu bleiben gelobt habe, sich vor Hochmuth hüten, und ihr Gelöbniß, so wie die Ausführung desselben, auf Gottes Gnade zurückführen solle. Durch den Hinblick auf den Pelagianismus hatte er zu dieser Ermahnung noch eine besondere Veranlassung, und es ist in der Geschichte der pelagianischen Streitigkeiten erwähnt worden, daß Juliana mit Pelagius in einiger Verbindung gestanden hatte. Auch hatte Augustinus sein Buch nicht für Juliana allein geschrieben. An die erste Ermahnung schließt sich die Ermahnung zum treuen Ausharren in der weltentsagenden Liebe zu dem „Schönsten unter den Menschenkindern." Oft wachse an der Stelle einer unterdrückten Begierde eine andere Begierde hervor. „So wie diejenigen, welche nicht sehen, schärfer hören und vieles durch Berühren schärfer unterscheiden, gleich als ob ein Sinn den Mangel des andern zu ersetzen suche, so auch streckt oft die Unterdrückung der sinnlichen Lust sich zur Geldbegierde aus." Durch Hinstreben zu geistigen Freuden, durch Betrachtung des Wortes Gottes, Gebet und heiligen Gesang, durch Uebung guter Werke, in Almosengeben, Fasten und Wachen, durch das Aufschauen der Hoffnung zu der zukünftigen Welt und dankbares Bekenntniß der Gnade Gottes soll die Liebe genährt werden. „Wenn geliebt wird, so wird entweder keine Mühsal empfunden, oder es ist auch die Mühsal lieb und werth. Siehe aber, wie schmählich und traurig es ist, wenn die Mühe, ein Wild zu jagen, oder Kufe und Säckel zu füllen, oder im Ballspiel den Ball zu schleudern, Freude gewährt, und dagegen das Aufstreben zu Gott keine Freude gewährt." Endlich wird noch zum vorsichtigen Wandel ermahnt. „Wer sein Leben vor Vergehen und Uebelthaten bewahrt, handelt gut gegen sich selbst; wer aber auch seinen Ruf bewahrt, ist barmherzig gegen andere. Uns ist unser Leben nothwendig, Andern unser Ruf; und gewiß wird, was wir in der Gesinnung der Barmherzigkeit für Andere thun, uns auch wieder zum Segen für uns selbst gereichen."

Gemäß dem innern Zusammenhange sind jetzt zu erwähnen die „zwei Bücher an den Pollentius über die ehebrecherischen Verbindungen" (1). Diese Schrift hat es mit der Frage zu thun, ob nach erfolgter Trennung einer Ehe die Eingehung einer neuen ehelichen Verbindung zulässig sei. Pollentius, ein nicht näher bekannter Geistlicher, hatte in einem Schreiben an Augustinus, unter Bezugnahme auf eine Entwickelung in Augustins Auslegung der Bergpredigt, sich für die Ansicht ausgesprochen, daß dann, wenn Ehebruch der Scheidungsgrund gewesen sei, der unschuldige Theil eine neue Ehe schließen dürfe; in allen sonstigen Scheidungsfällen dürfe keine anderweitige Ehe eingegangen werden, sondern entweder müsse der Stand der Ehelosigkeit fortdauern, oder auch das eheliche Zusammenleben der getrennten Gatten wieder eintreten. Augustinus dagegen vertheidigte die Ansicht, daß niemals, selbst dann nicht, wenn Ehebruch, der allein vollgültige Scheidungsgrund, zur Trennung der Ehe veranlaßt habe, den getrennt lebenden Gatten die Schließung anderweitiger ehelicher Verbindungen zu gestatten sei. Mit andern Worten: Augustinus ging von der Ueberzeugung aus, daß durch keine Scheidung, außer durch den Tod, das Band der Ehe völlig aufgelöst werde. Es entspricht dies seiner Ansicht von dem sacramentalen Charakter der Ehe. In diesem Sinn sagt er auch: „gleichwie das Sacrament der Wiedergeburt bei einem Excommunicirten fortdauert, selbst wenn er niemals wieder mit Gott versöhnt wird, ebenso auch dauert, sogar wenn Ehebruch der Scheidungsgrund gewesen ist, das eheliche Band fort."

Ueber jene Stelle des ersten Corintherbriefes, wo der Apostel Paulus, seinen Rath von den Worten des Herrn unterscheidend, sich dagegen erklärt, daß ein gläubiger Gatte oder eine gläubige Gattin sich von dem ungläubig gebliebenen Theil freiwillig trenne, ist Augustinus der Ansicht, daß die Scheidung zulässig wenngleich nicht rathsam sei, während Pollentius die Unzulässigkeit

---

(1) De conjugiis adulterinis ad Pollentium libri duo. (Opp. tom. VI.)

behauptet hatte. Wenn die Scheidung zulässig war, so konnte dies nur deshalb der Fall sein, weil der einzige von dem Herrn namhaft gemachte Scheidungsgrund des Ehebruchs auch auf das Verhältniß der heidnisch-christlichen Mischehen Anwendung finde, indem ein dem fleischlichen Ehebruche wesentlich gleichkommender innerlichster Trennungsgrund eingetreten sei, und von dem gläubigen Theil die Abgötterei des ungläubigen Theils als Ehebruch betrachtet werden müsse, wie denn auch in der heiligen Schrift die Abgötterei als Ehebruch bezeichnet werde. „Vieles," sagt Augustinus, „haben wir nicht auf Befehl des Gesetzes sondern in freier Liebe zu thun, und am angenehmsten sind diejenigen Dienstleistungen, welche wir, obgleich wir sie unterlassen konnten, dennoch um der Liebe willen erweisen. Der Apostel zeigt, daß solche Dinge, die erlaubt, das heißt durch kein Gebot des Herrn verboten sind, je nachdem es heilsam ist behandelt werden sollen, nicht nach dem Befehl des Gesetzes, sondern nach dem Rathschluß der Liebe. Da also der Herr weder verbietet noch befiehlt, daß der gläubige Theil von dem ungläubigen sich trenne, so giebt nicht der Herr, sondern der Apostel, indem er zum Bleiben ermahnt, einen heilsamen und mit dem Glauben übereinstimmenden Rath. Gewiß muß dabei an der Auffassung festgehalten werden, daß ebenfalls das nicht von dem Herrn Anbefohlene aber von seinem heiligen Diener heilsam Angerathene auf Eingeben des Herrn angerathen werde. Doch etwas anderes ist der Befehl des gebietenden Herrn, und etwas anderes der von dem Mitknechte in barmherziger Liebe, die ihm von dem Herrn eingehaucht und gegeben ward, ertheilte und mit dem Glauben übereinstimmende Rath."

Die Grunddifferenz zwischen Augustinus und Pollentius lag aber in der verschiedenen Antwort auf die Frage, ob in irgend einem Falle die Wiederverheirathung Geschiedener zulässig sei. Pollentius bezog sich auf die Stellen des Matthäus. Augustinus berief sich auf die Parallelstellen, und behauptet, daß in den Stellen des Matthäus nur noch eine besonders schwere Art der dort verbotenen Sünde hervorgehoben werde. Verboten werde

in sämmtlichen Stellen die Wiederverheirathung getrennt lebender Ehegatten. Aber die Uebertretung des Verbots sei dann um so schwerer, wenn nicht Ehebruch der Scheidungsgrund gewesen sei, weil der Ehebruch zwar nicht zur Wiederverheirathung aber doch zur Scheidung die Berechtigung gebe. Pollentius berief sich zur Unterstützung seiner Ansicht auf die Paulinischen Worte: „ein Weib ist gebunden an das Gesetz so lange ihr Mann lebt; wenn aber ihr Mann gestorben ist, so ist sie frei, sich zu verheirathen welchem sie will.“ Denn der Ehebruch, sagte er, sei der Tod der Ehe. „Aus dieser Veranlassung,“ erwidert Augustinus, „ergiebt sich die Absurdität, daß eine Ehebrecherin, die eines andern Mannes Weib geworden ist, keine Ehebrecherin ist, weil sie ihres früheren Mannes durch ihren Ehebruch ledig geworden ist.“ Pollentius führte für seine Ansicht, namentlich in Betreff der Männer, welche die Wiederverheirathung wünschten, noch einige Gründe an, welche nicht aus der heiligen Schrift geschöpft waren; es wäre doch hart und inhuman, wenn den Männern die Hoffnung auf Nachkommenschaft abgeschnitten und Ehelosigkeit aufgedrängt würde, und wohl möchten sie dann, um von ehebrecherischen Gattinnen völlig frei zu werden, gegen dieselben Lebensstrafe zu erwirken suchen, Augustinus seinerseits findet keinen Grund, weshalb man auf die Männer eine Rücksicht nehme, die man auch nicht gleichmäßig auf die Frauen ausdehnen wolle. „Ich rede,“ sagt er, „zu Christen, welche gläubig das Wort hören: der Mann ist des Weibes Haupt.“ Mögen die Männer erkennen, daß es ihnen gebührt, die Führer zu sein und die Weiber zu Begleiterinnen zu haben. „Wie kann,“ sagt er weiter, „auf die Nachkommenschaft Rücksicht genommen werden, wenn es sich um die Sünde des Ehebruchs handelt? Weit mehr, als auf die Verhütung eines kinderlosen Todes, kommt es auf die Erwählung des zukünftigen Lebens an. Aber die Ehebrecher werden in das zukünftige Leben nicht eingehen, weil sie nach dem ersten Tode von der ewigen Verdammniß des zweiten Todes getroffen werden.“ „Die Unenthaltsamen,“ sagt er, „können durch vielerlei Klage das Gesetz Christi als ein inhumanes be-

zeichnen; und dennoch dürfen wir ihretwegen das Evangelium Christi nicht verdrehen oder verändern.“ „Wo ist, frage ich dich endlich, einem christlichen Gatten die Todesstrafe seines ehebrecherischen Weibes zugestanden? Wenn sie ihm zugestanden ist, so ist es besser, daß er sie erlaubter Weise in Anwendung bringe, als daß er unerlaubter Weise Ehebruch treibe. Es muß aber wahrheitsgemäßer gesagt werden, daß einem Christen nur gestattet sei, sein ehebrecherisches Weib zu entlassen. Namentlich sind die Gatten an jenes Wort des Herrn zu erinnern: „wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie.“ Wenn sie sich nicht selbst verführen, sondern die Wahrheit in ihnen ist, so werden sie grausame Strenge meiden, und werden vergeben, damit ihnen vergeben werde.“

So entschieden aber auch Augustinus seine Ansichten gegen Pollentius entwickelte, erkannte er doch an, daß die Lehre von der Ehe auf sehr schwierige Fragen führe, und wagte nicht anzunehmen, daß er diese Fragen schon genugsam ergründet habe. Die Abfassungszeit dieses Werkes fällt etwa ins Jahr 419.

Um einen kurzen Abriß der gesammten christlichen Lebensbildung zu geben, verfaßte Augustinus seine Schrift „von dem Kampfe des Christen[1].“ Das ganze christliche Leben ist ein Kampf. Denn „nur den Streitern wird die Siegeskrone verheißen. Aber eine unvergängliche Krone wird uns verheißen, wenn wir gesiegt haben.“ Der Feind, mit welchem der Christ zu kämpfen hat, ist der Teufel. Zuvörderst von dem Herrn ist dieser Feind besiegt worden. Der Sohn Gottes hat die menschliche Natur angenommen um in derselben den Teufel zu besiegen, und ihn, den er stets unter sich hatte, dadurch auch uns zu unterwerfen. In der Gemeinschaft mit Christo siegen wir über den Feind. Dieses Siegen ist gleichbedeutend mit Weltverleugnung. Denn der Herr, indem er sich schon als den Träger der triumphirenden Menschheit darstellte, sprach die Worte: „ich habe die Welt überwunden;“ und der Teufel wird als der Fürst

(1) De agone Christiano liber unus. (Opp. tom. VI.)

dieser Welt bezeichnet, nämlich in dem Sinne, daß er über diejenigen herrsche, welche die Welt lieben, oder, unter Verleugnung des unvergänglichen Gottes, den vergänglichen Gütern dieser irdischen Welt mit Begierde anhangen. Mithin ist das Kämpfen des Christen Festhalten an der göttlichen Ordnung, daß der Geist über den Leib herrsche und der Geist dem Willen Gottes unterworfen sei. Der göttlichen Ordnung kann freilich nichts sich entziehen. Gottes Wille herrscht über Himmel und Erde und auf allen Stufen des Lebens, und sein Wille über den Menschen ist dieser, daß entweder der Mensch durch willigen Gehorsam den Lohn des Gehorsams erlange, oder durch Ungehorsam gegen Gott sich die Strafe des Ungehorsams zuziehe, in dem einen Falle aber wie in dem andern den Absichten Gottes diene. „Alle dienen der göttlichen Vorsehung, aber einige gehorchen wie Kinder und thun was gut ist, andere werden gebunden wie Sclaven, und es geschieht mit ihnen was Recht ist. Die Guten thun gemäß dem Gesetz, und die Bösen leiden gemäß dem Gesetz." Die Frommen aber werden nicht irre werden, wenn Gott zeitliche Leiden über sie kommen läßt. Solche Leiden gereichen ihnen zu einer kräftigen Läuterung und können ihnen das, was sie lieben und wodurch sie beseligt sind, nicht entziehen. Das Eindringen in die Erkenntniß der göttlichen Weltordnung ist ein seliges Eingehen in des Herrn Freude; und wo auch noch die Erkenntniß mangelt, ist doch schon das ahnende und erfassende Gefühl beseligend. Wenn aber auch dieses Gefühl mangelt, so möge doch stets an dem durch die göttliche Autorität sicher vorgezeichneten Glaubenswege festgehalten, und gemäß dem Vorbilde des Heilandes, dessen Offenbarung sich an den Glauben wendet, gewandelt werden. Das Vorbild Christi zeigt dem Christen in allen Lebenslagen und für alle Lebensrichtungen die Wege und Ziele des christlichen Kampfes. „O Heilmittel," ruft Augustinus aus, „welches für Alles heilsam ist, alles Aufgeblasene darniederdrückt, alles Hinschwindende wiedererfrischt, alles Ueberflüssige wegschneidet, alles Nothwendige beschirmet, alles Verlorne wiedererneuert, alles Entartete verbessert! Wer

will sich erheben gegen den Sohn Gottes? Wer will an sich verzweifeln, da sich der Sohn Gottes um unsertwillen erniedrigt hat? Wer will das selige Leben in solchen Dingen suchen, die der Sohn Gottes zu verachten gelehrt hat? Wer wird bei dem Glauben, daß in dem Sohn Gottes die menschliche Natur unter den größten Anfechtungen behütet sei, irgend welchen Widerwärtigkeiten weichen? Wer wird sich von der Theilnahme an dem Himmelreiche ausgeschlossen erachten, da die Zöllner und Sünderinnen dem Sohne Gottes nachgefolgt sind? Wer wird nicht jegliche Verkehrtheit meiden, wenn er anschaut und liebt und nachahmt die Werke und Worte jenes Menschen, in welchem sich uns der Sohn Gottes zum Lebensvorbilde dargestellt hat?" Anfänglich wird auf dem Glaubenswege die Furcht des Herrn vorwalten, aber aus der Furcht wird die Liebe hervorgehen, in Furcht und Liebe wird das Herz sich reinigen und aus dem geläuterten Boden des Herzens wird die Erkenntniß aufwachsen. Bei solchem Kampfe wird das Joch Christi leicht werden. Denn den Wollenden und Liebenden ist das Joch Christi leicht. Und die Siegeskrone wird dann endlich erreicht werden.

Dies sind die Hauptgedanken, welche in der Schrift „von dem Kampfe des Christen" weiter ausgeführt werden, und von der Hinweisung auf den Glaubensweg nimmt Augustinus Veranlassung, die hauptsächlichsten kirchlichen Dogmen im Verhältniß zu den häretischen Meinungen kurz darzustellen. Es gehört diese Schrift zu den frühsten Schriften, die Augustinus als Bischof verfaßte, und wird ins Jahr 396 gesetzt. Sie trägt auch deutliche Merkmale, daß sie jener frühen Zeit angehört.

Mit der Frage, ob Fälle vorkommen könnten, in welchen es erlaubt sei eine Lüge auszusprechen, hatte Augustinus sich viel beschäftigt. Schon vorlängst hatte er seine Untersuchungen über dieses Problem in einer größern Schrift niedergelegt und darnach in einem litterarischen Streite mit Hieronymus über die schwierige Frage verhandelt. Ums Jahr 420 wurde er nochmals veranlaßt seine Ansicht über die Unzulässigkeit der Lüge

darzustellen. Consentius, vermuthlich ein spanischer Geistlicher (1), hatte schon früher mit Augustinus in Briefwechsel gestanden (2). Er benutzte eine Reise des Mönchs Leonas nach Hippo, um demselben Verschiedenes, was er geschrieben hatte, an Augustinus mitzugeben. Augustinus ward durch diese Sendung erfreut. Sie enthielt ein treffliches Zeugniß von der Geistesbildung und dem kirchlichen Eifer des Consentius. Aber doch eine in den Schriftstücken ausgesprochene Ansicht forderte ihn zu einer Gegenerklärung und Widerlegung auf. Die Priscillianisten hatten die Theorie aufgestellt, daß es pflichtgemäß sei, die Feinde der Wahrheit, von denen bei einem offnen Bekenntniß nur Verfolgung zu erwarten sei, über die Wahrheit zu täuschen. In Beziehung darauf hatte Consentius es für zweckmäßig erachtet, daß auch den Priscillianisten gegenüber Verstellung geübt werde, damit sie zur Verantwortung und Bestrafung gezogen werden könnten. Dieser Meinung mußte Augustinus entgegentreten, und für die Wahrheit, die nach seiner Ueberzeugung niemals und besonders nicht in religiösen Dingen verlassen werden durfte, abermals seine Stimme erheben. Indessen verstrich ihm der Winter unter vielerlei sonstigen Arbeiten. Die Witterung wurde wieder zur Schifffahrt günstig und Leonas wollte seine Rückreise antreten. Da ging Augustinus endlich an die Antwort und schrieb an den Consentius sein Buch „gegen die Lüge (3)." Dieses Buch, eine kraftvolle Apologie für die Wahrheit, hat im Verhältniß zu der frühern Schrift „über die Lüge" den Charakter des Fertigen und Abgeschlossenen, und handelt auch, gemäß der Veranlassung, durch welche es hervorgerufen ward, mit noch größerer Ausschließlichkeit, als jene frühere Schrift, von der zum vermeintlichen Zweck der Religion ausgesprochenen Lüge. „Es ist," sagt Augustinus, „gegen meine Ueberzeugung, daß wir durch unser Lügen die Priscillianisten aus ihren Schlupfwinkeln hervorziehen

---

(1) Daß Consentius in Spanien lebte, ist deshalb anzunehmen, weil er ein besonderer Gegner der Priscillianisten war.

(2) ep. 119, 120 u. 205.

(3) Contra mendacium. (Opp. tom. VI.)

müßten. Denn aus welchem sonstigen Grunde suchen wir sie so angelegentlich aufzufinden, als deshalb, weil wir sie über die Wahrheit belehren, oder wenigstens, sie durch die Wahrheit überweisend, daran verhindern wollen, daß sie andern zum Schaden gereichen? Wir haben also den Zweck, daß ihre Lüge vernichtet oder vermieden, die Wahrheit Gottes aber vermehrt werde. Wie kann ich nun wohl rechter Weise die Lüge mit Lügen verfolgen? Darf ich denn auch die Räuberei mit Räubereien, und die Heiligthumsschändung durch Heiligthumsschändereien und den Ehebruch durch Ehebrecherei verfolgen? Wollen wir etwa sagen: „laßt uns Böses thun, auf daß Gutes komme?" Du weißt, wie sehr der Apostel dies verabscheut. Denn gehören nicht eben dahin auch die Worte: „laßt uns lügen, damit wir die lügenhaften Häretiker zur Wahrheit hinführen?" Nicht dürfen wir uns gemeinsam mit den Priscillianisten eines Uebels theilhaftig machen, durch welches sie noch schlimmer sind als die übrigen Häretiker." Weiter setzt dann Augustinus auseinander, daß es nicht genug sei. nur im Herzen an der Wahrheit festzuhalten und dieselbe gegen Gleichgesinnte auszusprechen. „Diese Meinung," sagt er, „verunehrt die heiligen Märtyrer und läßt heilige Martyrien gar nicht mehr zu. Denn was hätte es nach dieser vortrefflichen Lügenlehre den Märtyrern geschadet, wenn sie, in ihrem Herzen an dem Gottesdienst festhaltend, mit ihrem Leibe den Teufelsdienst gelogen hätten? Aber nicht so verstanden den Apostel die wahren Märtyrer, die heiligen Märtyrer. Denn sie erkannten und hielten das Wort: „mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit und mit dem Munde wird bekannt zur Seligkeit;" und: „in ihrem Munde ist kein Falsches gefunden;" und so sind sie denn schuldlos dorthin gegangen, wo sie keine Anfechtungen von den Lügnern mehr zu meiden haben." „Für einen Nächsten und nicht für einen Fremden muß jeder erachtet werden, bei welchem wir zu erstreben haben, daß er kein Fremder mehr bleibe; und wenn auch jemandem deshalb, weil er unsers Glaubens und Sakraments noch nicht theilhaftig geworden ist, manches Wahre verborgen werden muß, so darf ihm doch nichts Falsches

gesagt werden." Auch „wird nicht dadurch, daß eine That nicht von Herzen geschehen sei, das Herz wegen der That gerechtfertigt. Denn sie wäre nicht geschehen, wenn nicht aus dem Herzen der Entschluß zu ihr hervorgegangen wäre." „Freilich kommt sehr viel darauf an, aus welcher Ursache, zu welchem Zweck und mit welcher Absicht etwas geschieht, aber doch unzweifelhafte Sünden dürfen unter keinem Vorwande einer guten Ursache, zu keinem vermeintlich guten Zweck, und in keiner vermeintlich guten Absicht begangen werden. Denn zwar solche Werke, die an sich selbst keine Sünden sind, haben, je nachdem sie aus guten oder schlechten Beweggründen hervorgegangen sind, entweder den Charakter des Guten oder des Bösen; wenn aber die Werke an sich selbst Sünden sind, als da sind Diebstahl, Schändung, Lästerung und dergleichen, wer will dann mit der Behauptung auftreten, daß diese Sünden, wenn sie aus guten Gründen geschehen, keine Sünden mehr seien, oder — noch abgeschmackter — gerechte Sünden seien?" Mithin „müssen die Lügen durch die Wahrheit gefangen genommen, durch die Wahrheit getödtet werden." „Wäre die häretische Gottlosigkeit nur dann aus ihren Höhlen herauszubringen, wenn die katholische Zunge von dem Wege der Wahrheit abirren würde, so wäre es besser, daß jene im Verborgenen bliebe, als daß diese ins Verderben käme. Das Letztere ist ein so großes Uebel, daß sogar dann, wenn unsre Bemühungen, die Priscillianisten mit Lüge zu ergreifen und umzuwandeln, den erwünschten Erfolg hätten, der Verlust, daß wir uns um ihrer Besserung willen verderben, durch keinen Gewinn aufgewogen werden könnte."

Aber Augustinus weist auch nach, daß ein solcher Erfolg gar nicht zu erreichen sei. Er sagt: „wir bessern sie nicht, da wir ihnen die Lüge nicht nehmen, mit welcher, wie sie wähnen, die Wahrheit verborgen werden muß." Er macht aufmerksam darauf, daß der Erfolg leicht ein entgegengesetzter sein, und die gegen die Priscillianisten angewandte Heuchelei leicht dazu dienen könne, dieselben noch tiefer in ihren Irrthum zu verstricken. Er weist endlich auch noch darauf hin, daß auf beiden Seiten das

Vertrauen, diese Basis wahrer religiöser Gemeinschaft, durch jenes heuchlerische Verfahren untergraben werden müsse. „Wir finden," sagt er, „kein Kriterium, wonach wir den Bekehrten zu glauben vermögen, nachdem wir vorher die Verkehrten belogen haben. Wir können nicht ermessen, ob sie nicht eben dasselbe, was sie erlitten haben, als sie ausfindig gemacht werden sollten, thun werden, nachdem sie ausfindig gemacht sind; und zwar nicht allein deshalb thun werden, weil sie es schon früher zu thun pflegten, sondern auch deshalb, weil sie ebenfalls bei uns, zu denen sie kommen. es wahrnehmen. Und was noch kläglicher ist, wir selbst können kein Kriterium auffinden, wonach sie, wenngleich sie schon anscheinend zu den Unsrigen gehören, uns glauben. Siehst du denn nicht, wohin dies führt? Dahin führt es, daß nicht allein wir ihnen und sie uns verdächtig sind, sondern daß auch nicht mit Unrecht ein jeder Bruder dem andern verdächtig wird So kommt denn, wenn mit Lügen die Belehrung über den Glauben eingeleitet wird, dies darauf hinaus, daß niemandem mehr Glauben geschenkt wird. Denn wenn wir sogar gegen Gott in unsrer Lüge reden, wie kann dann noch irgend eine Art der Lüge ermittelt werden die zu böse wäre, als daß wir sie nicht auf alle Weise vermeiden müßten?"

Augustinus räumt ein, daß in dem menschlichen Herzen ein Gefühl für die sogenannten compensativen oder ausgleichenden Sünden spreche; und besonders in Betreff der Wahrheit wolle sich dieses Gefühl geltend machen. Dennoch sei dieses Gefühl zu verwerfen, sowohl an sich selbst, weil gegen die Wahrheit streitend, als auch wegen der Consequenzen. Denn „haben wir den Sünden diesen Weg einmal geöffnet, so werden sie schrankenlos sich eindrängen und obsiegen." Die Priscillianisten suchten ihre Lehre von der Zulässigkeit oder Pflichtmäßigkeit der Lüge aus der heiligen Schrift zu erweisen. Dagegen sucht Augustinus durch ausführliche Untersuchungen nachzuweisen, daß die in Betracht kommenden Stellen der heiligen Schrift theils anders zu erklären, theils auch, ohne der Unwahrheit das Wort zu reden, historische Relationen seien. In der ersteren Hinsicht bezieht er

sich namentlich auf die in Mysterien verhüllten Weissagungen des Gottesreiches. Möge Consentius der häretischen Lehre, daß aus der heiligen Schrift eine Apologie der Lüge entnommen werden könne, mit aller Energie entgegentreten. Augustinus beschließt endlich mit den mahnenden Worten: „wenn die Schwachheit sich zu der Annahme erkühnt, daß ihr, ungeachtet der mißbilligenden Wahrheit, einiges zu Gute gehalten und verziehen werde, so beharre wenigstens unerschütterlich bei der Vertheidigung, daß in Sachen der göttlichen Religion niemals gelogen werden dürfe, und daß, gleichwie die versteckten Ehebrecher nicht durch Ehebruch, und die versteckten Todtschläger nicht durch Todtschlag, und die versteckten Uebelthäter nicht durch Uebelthaten, eben so auch die versteckten Lügner nicht durch Lüge, und die versteckten Gotteslästerer nicht durch Gotteslästerung aufgesucht werden dürfen.“ Die in der früheren Schrift aufgestellte Begriffsbestimmung der Lüge liegt auch dieser Schrift zum Grunde, nämlich die Begriffsbestimmung, daß die Lüge eine mit der Absicht zu täuschen verbundene falsche Bezeichnung sei.

Muthmaßlich zu den frühsten Schriften, die Augustinus als Bischof verfaßte, gehört sein Buch: „von der Enthaltsamkeit[1].“ Die Entwickelung dieses Buches geht von einer Psalmstelle aus. Es wird die Begriffsbestimmuug gegeben, daß die Enthaltsamkeit diejenige Tugend sei, welche gegen die Begierden streite und denselben widerstehe. Als abwehrende Tugend nimmt sie zu der christlichen Lebensbildung eine negative Stellung ein, während die zur positiven Erbauung des christlichen Lebens wirksame Tugend die Gerechtigkeit ist. Die Enthaltsamkeit erstreckt sich keineswegs nur auf die actuell sich äußernden Begierden, sondern auch auf die innerlichen Bewegungen der Begierden; auch hat sie es keineswegs nur mit der geschlechtlichen Begierde, an welche wohl zunächst gedacht wird, zu thun, sondern ihr Kampfesfeld ist die Begierde überhaupt; wie gegen jede fleischliche, streitet sie auch gegen jede geistige

[1] De continentia liber unus. (Opp. tom. VI.)

Begierde, und im tiefsten Grunde streitet sie gegen die Selbstsucht, durch welche der Mensch sich auf sich selbst stellen und nicht durch die Gnade Gottes sein wahres Leben finden und haben will. Deshalb ist sie nur dort vorhanden, wo sie sich als Gottes Gabe weiß und mit der Gesinnung eines Kindes Gottes kämpft. Sie streitet mit den Waffen, welche die erlösende göttliche Liebe ihr verleiht. Aber während des ganzen irdischen Lebens wird der Kampf, wenn auch ein fortschreitend siegreicher, doch kein vollständig siegreicher sein. Der vollkommene Friede, das Ziel der lebenbildenden Kräfte, die von der Enthaltsamkeit und Gerechtigkeit ausgehen, liegt in der jenseitigen Welt. Daher gebührt es der Enthaltsamkeit, nicht allein das Gebet um Heilung der Schwachheit fortdauernd emporzusenden, sondern auch das Gebet, daß Gott auf dem Fundamente der durch das Taufsakrament mitgetheilten Sündenvergebung ebenfalls die noch immer wieder sich eindrängende Sünde vergeben wolle." „In dem großen Kampfe, in welchem der Mensch unter der Gnade lebt, und, wenn er mit Hülfe der Gnade gut kämpft, sich in dem Herrn freuet mit Zittern, empfangen doch selbst auch die eifrigen Streiter und siegreichen Ertödter der Werke des Fleisches noch manche Wunde, wegen deren Heilung sie täglich in Wahrheit sprechen: „vergieb uns unsre Schuld." Mit ernster Wachsamkeit kämpfen sie im Gebet gegen die Fehler und gegen den Teufel, den Fürsten und König der Sünde, auf daß er nichts ausrichte mit seinen todbringenden Eingebungen, bei welchen er noch überdies den Sünder zur Selbstrechtfertigung anreizt, damit jene Wunden nicht zur Heilung gelangen und also, wenn sie auch an sich selbst nicht tödtlich waren, dennoch auf schwere und lebensgefährliche Weise geschlagen werden." Die Irrlehren, welche auf Bethörung des Schuldbewußtseins ausgingen, indem sie das Böse aus dem Fatum, oder aus der Zufälligkeit, oder aus unvermeidlichen Einflüssen des Teufels, oder aus einer, dem eigentlichen Wesen des Menschen fremden Natur, oder endlich sogar aus dem Willen Gottes ableiteten, werden in dieser Schrift mit Schärfe zurückgewiesen. Mit besonderer Ausführlichkeit polemi-

sirt Augustinus gegen die Manichäer, woraus denn auch ein Grund für die Abfassungszeit dieses Buches entnommen ist.

„Ueber die Geduld“ gab Augustinus eine kurze Schrift heraus (¹). Er beginnt mit einer Betrachtung über die Erhabenheit dieser Tugend. Es ist dieselbe eine so große Gottesgabe, daß sie sogar als eine Eigenschaft des Gebers verkündigt wird. Aber während einerseits die menschliche Tugend der Geduld an die göttliche Eigenschaft der Geduld erinnert, kann doch andrerseits mit der leidenslosen göttlichen Geduld die menschliche Geduld nicht verglichen werden. Denn „die rechte und lobenswerthe und ihres Namens würdige Geduld des Menschen besteht darin, daß um das in der Gegenwart sich darbietende Gute zu bewahren und dadurch zu den verheißenen höhern Gütern dereinst zu gelangen, die gegenwärtigen Leiden mit Gelassenheit und Gleichmuth getragen werden. Demnach durch ihre Triebkraft und ihren Zweck unterscheidet sich die wahre Geduld von der falschen Geduld. Die falsche Geduld steht im Dienst der Begierde. Ihre Triebkraft ist unlauter und böse, und ihre Zwecke sind verwerflich. Sie wird nicht gekrönt sondern verdammt. Wenn sie erstaunlich erscheint, so ist doch bei ihr nur die Herzenshärtigkeit erstaunlich; und je mehr jemand die Instrumente der Tugenden den Fehlern unterwirft, desto größere Verdammniß hat er verdient.“ Aber gewiß mahnen die erstaunlichen Zeugnisse der falschen Geduld daran, „wie viel zu dulden sei für das gute Leben, damit dasselbe auch hernach das ewige sein, und in wahrhafter Seligkeit ohne Zeitgrenze, so wie ohne Verminderung, selig sein könne.“ Die Tugend der Geduld hat sich sowohl in geistigen Leiden, als auch in körperlichen Leiden, als auch in beiden gemeinsam zu erweisen. In der Heimsuchung der Leiden hat überhaupt der sündige Mensch eine gerechte und heilsame Zucht zu erkennen. „Denn es ist gerecht, daß wir, da wir aus der ursprünglichen Seligkeit des Paradieses wegen übermüthiger Genußbegierde entlassen waren, durch demüthige Erduldung der

(¹) De patientia liber unus. (Opp. tom. VI.)

Leiden wieder aufgenommen werden; einst gegen die Gerechtigkeit handelnd, jetzt für die Gerechtigkeit duldend." Die wahre Geduld ist eine Gabe Gottes. Wenn aber gefragt würde, warum denn der eigne Wille des Menschen, der doch in Betreff der falschen Geduld so Erstaunliches leistet, nicht auch in Betreff der wahren Geduld Großes zu leisten vermöge, so muß erwidert werden, daß die Begierde, durch welche die Sünder alles hartnäckig erdulden, von der Welt ist, und daß dagegen die Liebe, durch welche die Gerechten alles standhaft erdulden, aus Gott ist. „Die Liebe duldet Alles." Aber „die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben ist;" und die Liebe ist eine Gabe Gottes an das Reich Gottes, welches, in der Einheit des Geistes und dem Bande des Friedens bestehend, vor der Erscheinung Christi sich auf der Stufe der Weissagung befand, und nach der Erscheinung Christi sich auf der Stufe der Erfüllung befindet. „Mögen wir also im Geist der Liebe anrufen, und bis dahin, daß wir zu dem verheißenen Erbe gelangen, in freier Liebe und nicht in knechtischer Furcht dulden. Die Geduld der Armen Christi, aber dereinst reichzumachenden Erben Christi, wird nimmer untergehen, nicht, als ob wir auch dort noch zu dulden hätten, sondern weil wir dort für das, was wir hier erduldet haben, ewiger Seligkeit genießen werden." Dies sind die Grundgedanken des Buches „von der Geduld," welches wahrscheinlich nicht lange vor dem Jahre 418 geschrieben ist [1].

Außer den zahlreichen polemischen Werken Augustins, die schon früher besprochen wurden, kommen hier noch einige Schriften gleicher Tendenz in Betracht.

In einem Bücherladen der Hafenstraße zu Carthago wurde eine Handschrift feilgeboten, die Aufsehen machte und die Neugierde auf sich zog. Ihr Verfasser war nicht genannt. Sie

[1] Die in dem sechsten Bande der Benedictinerausgabe nach der Schrift de patientia noch abgedruckten Schriften Augustins können, weil sie Homilien sind, hier eine besondere Besprechung nicht finden

enthielt aber eine heftige Polemik gegen das alte Testament, nicht vom manichäischen Standpunkte, sondern sie war ein Product einer gnostischen, nach Augustins Ansicht der marcionitischen Häresie Einige Christen kauften die Handschrift und baten, daß Augustinus sie sofort widerlegen möge. Augustin erfüllte diesen Wunsch durch seine „zwei Bücher gegen den Widersacher des Gesetzes und der Propheten[1]. Ueber den Verfasser fand sich in dem Manusscript nur die Notiz, daß er zu Rom von einem gewissen Fabricius in die Erkenntniß der Wahrheit eingeführt sei. Von diesem Fabricius hatte er namentlich auch auf sein Bedenken, daß doch selbst der Apostel Paulus das alte Testament als göttliche Autorität anzuerkennen scheine, die Antwort empfangen, daß der Apostel sich je nach der Beschaffenheit derer, auf welche er einwirken wolle, auf einen fünffachen Standpunkt stelle, und die Weisheit nur unter den Vollkommenen rede. Daß der Schüler des Fabricius durch diese Antwort befriedigt ward, ist schon eine hinreichende Bezeichnung seiner unbedeutenden geistigen Capacität, die denn auch durch das, was wir noch weiter aus seiner Schrift entnehmen können, durchaus bestätigt wird. Durch oberflächliche Polemik gegen das alte Testament und oberflächlich zusammengelesene Antithesen aus dem neuen Testament soll erwiesen werden, daß zwischen dem alten nnd dem neuen Testament ein unauflöslicher Widerspruch stattfinde. Weiter dann die Behauptung, daß der alttestamentliche Cultus auf dämonischer Inspiration beruhe, und die Ermahnung, daß, anstatt des Gottes der Schöpfung, der wahrhaftige und höchste Gott, nämlich der milde und gütige Gott der Erlösung, verehrt werde.

Augustinus widerlegt die gegen das alte Testament erhobenen Vorwürfe, und zeigt, daß sowohl das neue Testament in dem alten, als auch das alte Testament in dem neuen enthalten sei. Da er gegen ähnliche Vorwürfe schon oft gestritten hatte,

---

[1] Contra adversarium legis et Prophetarum libri duo. (Opp. tom. VIII.)

ſo konnte er ſeiner früheren Polemik nichts Neues hinzufügen. Den Grundirrthum der dualiſtiſchen Secten, nämlich die Verkennung der göttlichen Heiligkeit und einſeitige Hervorhebung der göttlichen Liebe, berührt er mit folgenden treffenden Worten: „Die eitlen Schwätzer, Seelenverführer und Widerſacher der heiligen Schrift, in deren Erkenntniß ſie nicht eindringen wollen, wählen aus derſelben das Strenge aus, was dort, um den Ernſt Gottes zu verkündigen, ausgeſprochen iſt, und aus den evangeliſchen und apoſtoliſchen Schriften das Milde, was dort, um die Güte Gottes zu verkündigen, ausgeſprochen iſt. Dadurch flößen ſie einerſeits den unkundigen Menſchen Schauder ein, und ſuchen andrerſeits ſich Zuſtimmung zu verſchaffen. Als ob es für einen ähnlichen Läſterer und Gottloſen ſchwierig wäre, in gleicher Weiſe, wie ſie gegen das alte Teſtament, gegen das neue Teſtament aufzutreten, und aus dem alten Teſtamente die Ausſprüche herauszuſuchen, durch welche die Güte Gottes verkündigt wird, ſo wie im Gegentheil aus dem alten Teſtamente die Ausſprüche, durch welche der Ernſt Gottes verkündigt wird. Wer aber Gott wahrhaft verehrt, findet gewiß in beiden Teſtamenten den einen Gott, und liebt in beiden Teſtamenten die Güte, und fürchtet in beiden Teſtamenten den Ernſt des einen Gottes, indem er erkennt, daß in dem alten Teſtamente Chriſtus verheißen iſt, und in dem neuen Teſtamente gläubig die Botſchaft aufnimmt, daß Chriſtus erſchienen iſt.“

Die dualiſtiſchen Secten nahmen beſonders Anſtoß an ſolchen altteſtamentlichen Stellen, in denen menſchliche Leidenſchaftlichkeit und Wankelmüthigkeit auf Gott übertragen zu ſein ſchien. Auguſtinus erwidert, daß nach kaum irgend einer Seite die göttlichen Eigenſchaften mit entſprechender Erhabenheit ausgedrückt, oder ſogar auch nur gedacht werden können. Er ſagt: „Gott bereut nicht als ein Menſch, ſondern als Gott, ſo wie er auch nicht als ein Menſch zürnt, noch als ein Menſch ſich erbarmt, noch als ein Menſch eifert, ſondern alles als Gott. Die Reue Gottes folgt nicht auf den Irrthum, der Zorn Gottes hat nicht die Gluth des leidenſchaftlich erregten Gemüths, die Barmherzigkeit Gottes empfindet nichts von dem Elende, von welchem

das mitfühlende Herz sich ergriffen fühlt, der Eifer Gottes ist ohne Neid. Möge also jener, der mit solcher Geschwätzigkeit die Reue Gottes beregt, zuvörderst lernen, daß kaum irgend etwas genugsam würdig über Gott gesagt werden kann, sondern daß wir das Meiste und fast Alles, was wir von Gott sagen, gemäß einer uns nothwendigen Ausdrucksform auf überwiegend vermenschlichende Art sagen, und es kaum wenige Geistlichgesinnte giebt, die das rechte Verständniß erreichen. Mit fürsorgender Weisheit steigt deshalb die heilige Schrift, wenn sie von dem unaussprechlichen Wesen Gottes redet, sogar hin und wieder zu solchen Worten herab, die selbst den fleischlichgesinnten Menschen als unwürdige Aeußerungen über Gott erscheinen, damit, wenn dann das Gefühl vor der vermenschlichenden Auffassung zurückscheut und nach einer Auffassung strebt, die Gottes würdig ist, darnach auch gelernt werde, wie ebenfalls dasjenige, was in der heiligen Schrift dem menschlichen Gefühl auf eine Gottes würdige Weise gesagt schien, dennoch nicht in Conformität mit der menschlichen Tugend verstanden werden muß. Denn das ergiebt sich sofort, daß eine Reue, wie sie von Menschen gehegt wird, auf Gott nicht übertragen werden dürfe; aber nicht sofort ergiebt es sich, daß ebenfalls eine Barmherzigkeit, wie sie von Menschen gehegt wird, auf Gott nicht zu übertragen sei. Demnach aus jenem, wovon der Mensch zugiebt, daß es erforscht werden müsse, wird gelernt, wie ebenfalls dasjenige, was schon genügend klar zu sein schien, abermals zu durchforschen sei. Wenn es den Herrn reut, so bleibt er unwandelbar und sendet seine umwandelnden Schickungen, und wenn er zürnt, so bleibt er unbewegt und rächt, und wenn er sich erbarmt, so empfindet er keinen Schmerz und befreit, und wenn er eifert, so fühlt er keine Pein und verhängt Pein.“ Der Dualist, welchen Augustinus bekämpfte, hatte zu erkennen gegeben, daß in dem alten Testamente Strafandrohungen enthalten seien, vor denen er zurückschaudere. Augustinus erwidert: „jenes ist gesagt worden, damit der Mensch vor Werken, die verkehrten Sinnes gethan werden, sich hüte, um nicht zu Werken zu gelangen, vor denen

das menschliche Gefühl sich entsetzt. Wer aber mag genugsam ausdürcken, wie verabscheuenswerth es ist, wenn zwar die Strafen, welche den bösen Werken folgen, mit Schauder erfüllen, und dennoch die bösen Werke, welchen die Strafen folgen, nicht gemieden werden?" Wie weit übrigens Augustinus es in der Bekämpfung des menschlichen Gefühls, welches von den zeitlichen Leiden erregt wird, gebracht hatte, ergiebt sich aus nachstehender Aeußerung über das göttliche Strafgericht der Sündfluth: „was macht es denn, da doch Alle einmal sterben müssen, für einen Unterschied, ob die Einzelnen im Einzelnen, oder Alle insgesammt sterben? Außer daß, wenn die Einzelnen sterben, alle den Tod und auch alle den Schmerz über die Todten leiden, wenn aber ein gemeinsamer Untergang Alle dahinrafft, wenigstens niemandem ein Schmerz über die Todten verbleibt."

Die Abfassungszeit dieses Werkes fällt etwa ins Jahr 420.

Augustins polemische Thätigkeit gegen die Arianer tritt, verglichen mit seiner Polemik gegen die Manichäer, Donatisten und Pelagianer, sehr zurück. So in seinen Predigten, in welchen die Arianer nur selten erwähnt werden. Sein Werk über die Trinität kann nicht als eine Polemik gegen den Arianismus und überhaupt nicht als ein polemisches Werk betrachtet werden, sondern hat den Charakter eines dogmatischen Werkes. Von der arianischen Häresie war der afrikanische Boden im Ganzen frei. Doch befand sich einmal in Carthago ein arianisch gesinnter hochgestellter Staatsbeamter, Namens Pascentius, der seinen weltlichen Einfluß benutzen wollte, um für die arianische Parthei zu wirken. Augustinus conferirte mit ihm und wünschte, daß eine Disputation stattfinde, bei welcher das Gesprochene sofort notariell niedergeschrieben werde. Hierauf wollte Pascentius nicht eingehen. Darauf versuchte Augustinus durch einen Briefwechsel die Streitpunkte zur schriftlichen Verhandlung zu bringen, empfing aber nur eine kurze und schnöd-ablehnende Antwort [1]. Indessen so wenig war er in seinem nächsten

---

[1] ep. 238—241. Possidius, c. 17.

Gesichtskreise wegen eines Eindringens der arianischen Lehre besorgt, daß er, als ein gewisser Elpidius ihm eine größere Schrift eines arianischen Bischofs zugesandt und ihn außerdem brieflich zu Gunsten des Arianismus zu stimmen gesucht hatte, nur mit einem kurzen Schreiben antwortete, ohne sich auf die Widerlegung des übersandten arianischen Werkes einzulassen ([1]). Anders verfuhr er, als ihm ums Jahr 418 eine kurze arianische Schrift zugesandt war. Denn indem er dieselbe mit einer Widerlegung beantwortete, erfüllte er den Wunsch der Uebersender ([2]). In jener arianischen Schrift ward im Anschluß an Stellen der heiligen Schrift, die in diesem Sinn gedeutet waren, die Wesensverschiedenheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes behauptet. Christus, gemäß seiner göttlichen Natur der eingeborne Sohn Gottes, ist nach dem Willen des Vaters der Schöpfer des Universums, vom Vater gezeugt, aber auch der Anfang der Schöpfung. Der Geist ist vom Sohne geschaffen und nimmt unter allen Schöpfungen des Sohnes die höchste Stelle ein. In demselben Verhältniß wie der Sohn zu dem Vater, steht der Geist zu dem Sohne. Der Sohn wird von dem Vater gesandt, der Geist wird von dem Sohn gesandt. Der Sohn verklärt den Vater, der Geist verklärt den Sohn. Unter Heranziehung von Schriftstellen wird das Werk des Sohnes und das Werk des Geistes näher bezeichnet. Schließlich wird die Lehre der Homousianer, daß diejenigen Stellen der heiligen Schrift, aus denen das dem Wesen des Vaters untergeordnete Wesen des Sohnes sich zu ergeben scheine, auf den Stand der Erniedrigung durch die Aneignung der menschlichen Natur zu beziehen seien, einer Prüfung unterworfen. Der arianische Verfasser ist der Ansicht, daß eben schon der Stand der Erniedrigung, welchem der Sohn im Gehorsam gegen den Vater sich zu unterziehen hatte, auf die Wesensunterordnung des Sohnes unter dem Vater hinweise. Aber ebenfalls auch durch Aussprüche der Schrift, die auf den Stand der Erhöhung bezüglich

([1]) ep. 242.
([2]) Contra sermonem Arianorum liber unus. (Opp. tom. VIII.)

seien, daß nämlich der zur Rechten des Vaters verherrlichte Sohn den Vater bitte und nach der Vollendung des Reiches Gottes dem Vater unterthan sei, werde die Unterordnung des Sohnes unter den Vater bezeichnet.

Augustinus schickte seiner Widerlegung die arianische Schrift voraus, damit sie mit der Widerlegung verglichen werden könne. Der Schriftbeweis ist vorherrschend. Die Stellen, aus denen die Arianer folgern wollten, daß der Sohn und der Geist dem Vater nicht wesensgleich seien, werden theils durch Hinweisung auf die Relationen in der Trinität erklärt, theils auch, was den Sohn betrifft, durch Hinweisung auf die mit dem eingebornen Worte Gottes zur persönlichen Einheit vereinigte menschliche Natur. Augustinus fand Gründe, in der von ihm widerlegten Schrift eine Verbindung des Arianismus mit dem Apollinarismus anzunehmen. Mit besonderer dogmatischer Schärfe wird die Lehre von den zwei Naturen in Einer Person und die gegenseitige Uebertragung der Prädicate dargestellt. Die aus der Selbstbetrachtung geschöpften trinitarischen Anschauungen werden berührt.

In der letzten Lebenszeit Augustins ward das Verhältniß geändert, in welchem bis dahin die arianische Lehre zur katholischen Kirche Nordafricas gestanden hatte. Mit den Vandalen zog auch der Arianismus ein. Als Vorbote kam im Jahre 427 ein arianischer Bischof nach Hippo. Bonifacius hatte sich zur Empörung gegen das angestammte Kaiserhaus fortreißen lassen. Schon waren einige Heerführer erfolglos gegen ihn ausgesandt worden. Da wurde dem Comes Segisvult der Kriegsbefehl übertragen. Während Bonifacius eine feste Stellung in Hippo behauptete, befand sich Segisvult, von gothischen Hülfstruppen unterstützt, in Carthago. Es sollte ein Friedensversuch gemacht werden, und der Gothenbischof Maximinus schien zur Verhandlung mit Bonifacius eine geeignete Persönlichkeit zu sein. Maximinus begab sich also nach Hippo (¹). Er traf dort mit Eraclius zusammen und die verschiedenen dogmatischen Ueberzeugun-

(¹) Zu vergl. die Chronik Prospers von Aquitanien u. Possidius, c. 17.

gen kamen zur Aeußerung. Eraclius wünschte und wußte ein Religionsgespräch zwischen Augustinus und Maximinus zu bewirken, und so traten denn eines Tages, bei der Anwesenheit zahlreicher Zuhörer, die beiden Bischöfe zu einer öffentlichen Disputation zusammen. Für authentische Aufzeichnung des Gesprochenen war gesorgt ([1]). Maximinus sprach freilich als einer von der Legislation geächteten Parthei, doch zeigte sein Benehmen, daß er von den Gesetzen nichts zu fürchten hatte. Er war ein in der heiligen Schrift wohlbewanderter, in der Rede und Disputation gewandter Mann. Ueber seinen Glauben befragt, berief er sich zwar auf seine Uebereinstimmung mit dem Glaubensbekenntnisse des Concils von Rimini, um darzuthun, daß er an einem nach der arianischen Auffassung ökumenischen Symbol festhalte; doch fügte er auch die Aeußerung hinzu, daß er nicht von menschlicher Autorität seine Ueberzeugung abhängig mache, sondern einfach sich dem Worte Gottes unterwerfe, in welchem die Einheit des göttlichen Wesens unzweideutig gelehrt werde. Er bezeichnet hiermit die Lehre seiner Gegner als verkehrte Menschenweisheit und Abfall von der heiligen Schrift. In seinen Ansichten über das Wesensverhältniß des Sohnes und Geistes zum Vater stimmte er mit der zuvor charakterisirten arianischen Schrift überein. Augustinus dagegen suchte nachzuweisen, daß durch das göttliche Wort, in welchem die Wesenseinheit des Sohnes und des Geistes mit dem Vater klar ausgesprochen sei, eine solche Subordinationstheorie widerlegt werde; mithin dränge die göttliche Offenbarung dazu, daß der einige Gott eben als der Dreieinige gedacht werde. Die Schriftstellen, aus denen Maximinus die Wesensüberordnung des Vaters über den Sohn folgern wollte, wurden von seinem Gegner in der bekannten Weise gedeutet. Namentlich aber auf zwei schwache Punkte in der Lehre des Arianers machte Augustinus aufmerksam: auf die Meinung, daß aus dem Begriff der Zeugung die Wesensverschiedenheit sich ergebe; und auf die Meinung über die Subor-

([1]) Collatio cum Maximino, Arianorum episcopo. (Opp. tom. VIII.)

dination des heiligen Geistes, welche aus dem Worte Gottes nicht allein unerweislich sei, sondern auch zu demselben in den entschiedensten Widerspruch trete. Mit besonderm Nachdruck, wie auch anderwärts, beruft sich Augustinus auf den Ausspruch der Schrift, in welchem die Gläubigen Tempel des heiligen Geistes genannt werden. Während der arianische Bischof den Vorwurf äußerte, daß von den Anhängern des Homousions die dem Einen Gott gebührende Verehrung verwischt und verdunkelt werde, konnte Augustinus fragen, ob sich denn die Subordinationstheorie mit dem Cultus vertrage, der doch auch bei den Arianern dem Sohn geweiht werde.

Die Reden und Gegenreden folgten anfangs in kurzem Wechsel, und wurden dann länger. Endlich, nachdem Augustinus ausführlicher gesprochen hatte, ergriff Maximinus das Wort zu einem ausgedehnten Vortrage. Wiederholt verwahrte er sich mit der Erklärung, daß er nichts Anderes, als was die Schrift lehre, annehmen und bekennen, und der Autorität der Schrift sich gläubig unterordnen wolle. Durch viele Schriftstellen suchte er abermals seine Subordinationstheorie zu erweisen. Die Auffassung, daß alle die Schriftstellen, welche auf eine Wesensüberordnung des Vaters hinzuweisen schienen, mit Hinsicht auf die Vereinigung des eingebornen Sohnes Gottes mit der menschlichen Natur zu verstehen seien, verwarf er als ein ungenügendes Auskunftsmittel. Dem Vorwurfe, daß eine Abweichung von dem wahren Gottesdienste geschehe, wenn dem Sohne, falls derselbe nicht wahrhaft göttlichen Wesens sei, göttliche Verehrung erwiesen werde, begegnete er mit der Erwiderung, daß dem Sohne Gottes nach dem Willen des Vaters und nach der Herrlichkeit, welche ihm der Vater gegeben habe, göttliche Verehrung gebühre. Er entwarf im Anschluß an Stellen der heiligen Schrift eine Anschauung dieser Herrlichkeit. Mithin müsse nach dem Willen des Vaters dem Sohn mit Recht die Adoration geweiht werden, und doch nicht eine solche Adoration, wie sie nur allein dem Vater zu weihen sei. Dagegen bestritt Maximus, daß ebenfalls der heilige Geist anzubeten sei. Für diese Adoration, bemerkte er, lasse sich aus der Schrift keine Beweisstelle anführen. Ueberhaupt, wenn Au=

gustinus äußerte, daß nirgends in der Schrift der heilige Geist dem Vater untergeordnet werde, erwiderte Maximinus, daß nirgends in der Schrift dem Geiste die Attribute der göttlichen Erhabenheit des Sohnes beigelegt würden. „Die Wahrheit," sagt er, „wird nicht durch Argumentation, sondern durch sichere Zeugnisse bewiesen. Deshalb müßt ihr Beweisstellen dafür beibringen, daß der heilige Geist Gott ist, daß er Herr ist, daß er König ist, daß er Schöpfer ist, und daß er thront mit dem Vater und dem Sohne und daß er angebetet wird." Würden doch auch, wenn es so wäre, zwei Söhne sein anstatt eines; und könnte doch dann die Lehre von dem eingebornen Sohne nicht mehr bestehen. „Dies sagen wir," fügt Maximinus hinzu, „nicht deshalb, als ob wir dem heiligen Geiste etwas entziehen wollten. Denn was jemand dem heiligen Geiste entzieht, das entzieht er dem eingebornen Gotte, durch den Alles geschaffen ist," und — muß im Sinn des Arianers ergänzt werden — dessen erhabenstes Geschöpf der heilige Geist ist.

Als der arianische Bischof zu reden aufgehört hatte, war zur Fortsetzung der Disputation keine Zeit mehr übrig. Auch ließ sich, weil Maximinus mit seiner Rückkehr nach Carthago eilte, die Disputation an einem nächstfolgenden Tage nicht wieder aufnehmen. Augustinus beschränkte sich daher auf ein kurzes Schlußwort, in welchem er nochmals nachdrücklich hervorhob, daß die arianische Lehre im Widerspruch mit der Gottesverehrung stehe, die Gott dem Herrn allein gebühre; und da ihm der Weg der mündlichen Widerlegung abgeschnitten war, so verhieß er eine baldige schriftliche Widerlegung. „Wenn du," entgegnete der Arianer, „eine solche Schrift abgefaßt und an mich gesandt hast, so will ich für überwunden angesehen werden, falls ich nicht auf Alles dir Antwort gebe."

Hiermit endigte diese Disputation. Der Eindruck mochte gemischter Art sein. Die Aeußerungen Augustins waren tiefer und gewichtiger; aber Maximinus sprach mit gefälliger Leichtigkeit. Einige Consequenzen die Augustinus ihm vorgeworfen hatte, konnte er mit Recht zurückweisen; seine Zusammenreihun-

gen von Stellen der heiligen Schrift konnten zu der Ansicht veranlassen, daß der Arianismus doch nicht auf so schwachen Fundamenten beruhe; und wenn freilich die arianische Lehre dem von der göttlichen Offenbarung erleuchteten und aus derselben sich nährenden Gottesbewußtsein der menschlichen Seele nicht genügte, mochte doch ein mehr oberflächlicher Standpunkt von der Einheit der Gottesidee in den Worten Maximins sich angesprochen fühlen, während die Auffassung dieser Einheit als Trinität ein Glaubensmysterium blieb oder ein durch tiefblickende Vernunftanschauungen sich doch nur mehr oder weniger enthüllendes Mysterium. Uebertritte von einer Seite zur andern wurden durch die Disputation schwerlich verursacht.

Augustinus brachte sein Versprechen, die Gründe seines Gegners schriftlich widerlegen zu wollen, noch durch eins seiner letzten Werke in Erfüllung, indem er, etwa im Jahr 428 „zwei Bücher gegen den Häretiker Maximinus, Bischof der Arianer," herausgab (1). Er hielt dieses Werk in der Form, als spreche er zu dem Maximinus. In dem ersten Buche wollte er zeigen, daß nichts von dem, was er gesagt habe, von seinem Gegner widerlegt sei; in dem zweiten Buche beabsichtigte er das, was Maximinus gesagt hatte, zu widerlegen. Das Bedeutendste in dem ersten Buche ist die energische Wiederholung, daß die arianische Lehre von dem Verhältniß des Sohnes zum Vater und von der göttlichen Verehrung des Sohnes im Widerspruch stehe mit jener Grundlehre des Wortes Gottes und des christlichen Bekenntnisses, daß Gottesdienst Gott dem Herrn allein zu erweisen sei. „Du hast," sagt Augustinus, „zwar viel davon geredet, daß ihr auch Christum als Gott verehrt; aber dennoch hast du, — wenngleich du es nicht verneintest, — nicht einzugestehen gewagt, daß ihr zweien Göttern eure Verehrung weihet. Denn du fühltest, daß christliche Ohren eine solche Aeußerung

(1) Contra Maximinum haereticum, Arianorum episcopum, libri duo. (Opp. tom. VIII.)

nicht ertragen konnten. Wenn du also wegen eines solchen Eingeständnisses nicht geschuldigt werden willst, weshalb reinigst du denn nicht von deinem verkehrten Glauben dein Herz?" Alsdann die wiederholte Darstellung, daß in der heiligen Schrift die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes verkündigt werde. Den Ausspruch des Herrn: „auf daß sie Eins seien, wie wir Eins sind," hatte Maximinus auf die Einmüthigkeit, die Uebereinstimmung des Willens und die Gemeinschaft der Liebe bezogen, und behauptet, daß in diesem Sinne auch die Apostel und überhaupt die Gläubigen mit dem Vater und dem Sohne Eins seien. Augustinus hebt hervor, daß von einem wahren Sohne Gottes gar nicht die Rede sein könne, wenn nicht der Sohn wesenseins mit dem Vater sei. „Wenn ihr," sagt er, „der zwingenden Autorität der heiligen Schrift, daß der Sohn wahrhaft der Sohn sei, nicht widersprechen könnt, so gebt doch auch zu, daß der Sohn nicht entartet sei. Mögen die Katholischen es hören, und die Häretiker schamroth werden. Von dem Sohne eines tapfern Mannes sagt man, daß er entartet sei, wenn er nicht Tapferkeit besitzt; gleichwohl ist er ein Mensch wie sein Vater, und bei ungleicher Lebenshaltung dennoch desselben Wesens. Ihr nun wollt einen so sehr entarteten Sohn Gottes haben, daß ihr ihm die Substanz des Vaters nicht zugesteht." Endlich den heiligen Geist betreffend, acceptirt es Augustinus, daß Maximinus nichts habe beibringen können, um ein subordinirtes Wesen des Geistes zu erweisen. Und selbst was Maximinus zum Preise des Geistes gesagt habe, könne nur einem wahrhaft göttlichen Wesen zu eigen sein. „Du bist," sagt Augustinus, „dazu übergegangen, den heiligen Geist zu preisen, und hast dadurch mit Macht gegen dich selbst geredet. Gegen dich selbst, sage ich, hast du geredet, weil du den, dessen Gottheit du lobpreisend zu bekennen gezwungen wurdest, dennoch nicht Gott nennen willst. Er ist, sagst du, überall gegenwärtig, mangelt, — wo immer es auch sei, daß jemand ein Christ sein und zu Gott beten will, — niemandem mit seiner heiligenden Kraft und bietet gleichzeitig allen sich dar, die im Orient oder im Occident getauft werden in

Christo. Eben dies sagen auch wir. Aber fern sei es, daß wir den, dessen Wesen und Größe wir mit solchem Bekenntniß preisen, nicht Gott nennen sollten!"

Das zweite Buch, in welchem Augustinus die Behauptungen Maximins widerlegte, reicht an Bedeutung weit über das erste Buch hinaus, und reiht sich den ausgezeichnetsten polemischen Schriften Augustins ebenbürtig an; ein Zeugniß, daß die Geisteskraft, welche so viele mächtige Werke zu vollenden vermochte, bis ans Lebensende über die Schwachheit des Alters siegte.

Maximinus hatte gesagt: „Der Herr hat einen Herrn gezeugt, Gott einen Gott, der König einen König, der Schöpfer einen Schöpfer, der Weise einen Weisen, der Gnädige einen Gnädigen, der Mächtige einen Mächtigen." Augustinus erwidert: „wenn du meinst, daß du mit diesen Worten die gegen euch erhobenen Vorwürfe vermeiden kannst, warum denn, anstatt daß du gesagt hast: „der Mächtige einen Mächtigen," sagst du nicht: der Allmächtige einen Allmächtigen? Wenn du aber deine Meinung aussprechen willst, so sprich: der größere Herr hat einen kleineren Herrn gezeugt, der größere Gott einen kleineren Gott, der größere König einen kleineren König, der größere Schöpfer einen kleineren Schöpfer, der Bessere einen Guten, der Weisere einen Weisen, der Gnädigere einen Gnädigen, der Mächtigere einen Mächtigen. Wenn du aber dies nicht sagst und zustimmst, daß Alles was der Vater hat auch der Sohn habe, warum sagst du dann nicht von dem Sohn, daß er dem Vater gleich sei? Und warum sagst du dann nicht im Einzelnen: der Herr hat einen gleichen Herrn gezeugt, Gott einen gleichen Gott, der König einen gleichen König, der Schöpfer einen gleichen Schöpfer, der Gute einen Gleichguten, der Weise einen Gleichweisen, der Gnädige einen Gleichgnädigen, der Mächtige einen Gleichmächtigen? Wenn du aber die Gleichheit leugnest, so nenne offen die Entartung." „Dir gefällt der von mir angeführte Ausspruch: „Gottes unsichtbares Wesen wird ersehen, so man deß wahrnimmt, an seinen Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt." Erkenne denn an dem, was bei der sichtbaren Creatur geschieht,

daß die Eltern dasjenige zeugen, was sie selbst sind, die unsichtbare Zeugung des wahrhaftigen Sohnes Gottes, damit du nicht sagst, daß Gott der Vater das, was er nicht selbst ist, gezeugt habe. Wenn er aber das gezeugt hat, was er selbst ist, so wollet auch nicht mehr bei dem Vater und bei dem Sohne die Einheit der Substanz leugnen." An einer andern Stelle: „du meinst etwas Bedeutendes gesagt zu haben, indem du von dem Sohn sagst: „er sah den Vater, aber er sah den Vater in seiner Unbegreiflichkeit." Aber wenn der Vater unbegreiflich ist, so ist der Ausspruch nicht wahr: „Alles was der Vater hat, das ist mein." Denn es kann geantwortet werden: der Vater hat Unbegreiflichkeit, die du nicht hast. Weil jedoch das, was die Wahrheit gesagt hat, wahr ist, und Alles was der Vater hat auch des Sohnes ist, so muß auch dem Sohne die Unbegreiflichkeit des Vaters zu eigen sein. Und diesen Ausspruch des Herrn: „Alles was der Vater hat, das ist mein," müssen wir als die gewisseste Richtschnur oft gegen euch anführen, um euch entweder zu überführen, oder — was wir lieber möchten — um euch zu bessern. So oft ihr dem Vater etwas zusprecht was ihr dem Sohn verweigert, müssen wir ihn selbst, den treusten Zeugen, gegen eure Irrthümer oder eure Lügen aufrufen." Auf jenen Ausspruch kommt Augustinus denn auch wiederholt zurück. „Ihr wollt nicht," sagt Augustinus an einer andern Stelle, „daß der Sohn aus der Substanz des Vaters gezeugt sei, und dennoch räumt ihr ein, daß er weder aus Nichts, noch aus irgend einer Materie, sondern aus dem Vater sei. Nun erkennt ihr hierbei nicht, wie folgerichtig es sei, daß, wer weder aus Nichts, noch aus irgend etwas Anderm, sondern aus Gott ist, auch nur aus der Substanz Gottes sein kann, und das ist was Gott ist, von dem er ist, nämlich Gott von Gott." An einer andern Stelle: „abermals sage ich, was euch oft gesagt werden muß: entweder ist der Sohn Gottes aus einer Substanz geboren, oder aus keiner Substanz. Wenn aus keiner, dann also auch aus Nichts. Aber das wollt ihr nicht sagen. Wenn aber aus einer Substanz und doch nicht aus der Substanz des Vaters, so ist er nicht der wahre

Sohn Gottes. Wenn aber aus der Substanz des Vaters, so ist die Substanz des Vaters und des Sohnes eine und dieselbe."

„Aber," fährt Augustinus fort, „du sprichst: „der Sohn hat von dem Vater das Leben empfangen." Er hat es empfangen, wie der Erzeugte von dem Erzeuger. „Alles," spricht er, „was der Vater hat, das ist mein." Alles also, was des Vaters ist, hat der Vater durch Zeugen gegeben, und der Sohn durch Gezeugtwerden empfangen. Weder hat der Vater durch Geben das verloren, was er hatte, noch der Sohn etwas empfangen, was er vorher noch nicht gehabt; sondern gleichwie der Vater, der dem Sohn Alles gegeben hat, Alles besitzt, so auch ist der Sohn niemals ohne Alles gewesen, was er nicht in Bedürftigkeit, sondern als der Sohn durch Gezeugtwerden empfangen hat. Denn er ist ewig geboren, und hat stets das gehabt, ohne welches er, der unwandelbar geboren ist, nicht geboren ist. „Wie der Vater das Leben hat in ihm selbst, also hat er dem Sohn gegeben das Leben zu haben in ihm selbst." Wie er hat, so hat er gegeben, und was er hat, das hat er gegeben. Der Vater selbst ist das Leben, und der Sohn selbst ist das Leben, aber der Sohn ist das Leben von dem Leben, in gleicher Wesenheit, in gleicher Größe, weil er der wahre Sohn ist, weil er der vollkommene Sohn ist, weil er, der eingeborne Sohn Gottes, nicht von dem Vater entartet ist." — „Welcher Christ," sagt Augustinus weiter, „weiß nicht, daß der Vater gesandt hat und der Sohn gesandt ist? Denn nicht mußte der Erzeuger von dem Erzeugten, sondern der Erzeugte von dem Erzeuger gesandt werden. Aber das ist nicht Ungleichheit der Substanz, sondern Ordnung der Natur, nicht eine Hinweisung, daß der Eine vor dem Andern sei, sondern eine Hinweisung, daß der Eine von dem Andern sei. Die Frage, ob der Vater und der Sohn von gleicher Substanz seien, ist durchaus verschieden von der Frage, ob der Sohn dem Vater gehorsam sei. Wenn ihr, wo ihr in der heiligen Schrift etwas leset, was darauf hinzuweisen scheint, daß der Sohn kleiner sei als der Vater, nicht an der Interpretationsregel festhaltet, daß jenes sich entweder auf die Knechtsgestalt beziehe, in welcher der Sohn

in Wahrheit kleiner ist als der Vater, oder deshalb gesagt sei, um den Ursprung der Einen aus dem Andern zu bezeichnen, so könnt ihr doch von einem wahren Sohne Gottes nicht reden, wenn ihr nicht zugebt, daß er eines und desselben Wesens mit dem Vater ist. Denn — damit ich in Rücksicht auf die Schwachheit fleischlich denkender Menschen etwas sage — wird etwa dann, wenn ein Sohn seinem Vater gehorsam ist, oder dem Vater dankt, oder von dem Vater gesandt wird und sagt, daß er nicht gekommen sei, um seinen eignen Willen zu thun, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt habe, auf eine Wesensverschiedenheit des Vaters und des Sohnes hingewiesen? Warum denn brecht ihr, wenn ihr solches von dem Sohne Gottes leset, sofort in solche Lästerung aus, daß ihr von dem wahren Sohne Gottes nicht glaubet und saget, daß er des gleichen Wesens mit dem Vater sei?" — „Ihr leugnet," sagt Augustinus, „daß der Sohn in der Gestalt Gottes und dem Vater gleich sei, und meint, daß die Gestalt des Vaters größer sei, als des Sohnes; als ob der Vater nicht seine Gestalt erfüllen konnte in dem Sohne, den er gezeugt hat aus sich selbst, nicht aus Nichts oder aus einem andern Wesen. Aber wenn er in dem eingebornen Sohn seine volle Gestalt erzeugen konnte und doch nicht erzeugt hat, so bedenkt, was dann als Folgerung sich ergiebt, und kehrt um von eurem Wege." „Du weißt nicht, daß du den Vater und den Sohn schmähst, wenn nach deiner Lehre der Vater einen wesensgleichen Sohn entweder nicht zeugen konnte oder nicht zeugen wollte, und der Sohn nicht wesensgleich gezeugt ist. Nicht will der Vater so gepriesen werden, daß er einen entarteten Sohn gezeugt habe." „Ihr gesteht dem Sohn Gottes zu, daß er gemeinsam das Reich mit dem Vater habe, und ihr sprecht ihm das Wesen des Vaters ab. Würde es aber nicht erträglicher sein, wenn ihr dem Sohne das väterliche Reich absprächet, anstatt der väterlichen Natur?" „Denn wollt ihr wissen, von welcher Bedeutung für den Begriff eines wahren Sohnes eine und dieselbe Substanz ist? Wenn auch der Sohn eines Menschen in Einigem seinem Vater gleich und in Anderem ungleich ist,

so muß er dennoch, weil er von derselben Substanz ist, als ein wahrer Sohn betrachtet werden, und weil er ein wahrer Sohn ist, so muß ihm dieselbe Substanz zuerkannt werden. Deshalb ist der wahre Sohn Gottes einer und derselben Substanz mit dem Vater, weil er ein wahrer Sohn ist, und er ist in Allem dem Vater gleich, weil er der Sohn Gottes ist." „Fühlt ihr denn nicht, daß ihr die göttliche Zeugung als eine fehlerhafte und monströse darstellt, wenn ihr sagt, daß aus Gott eine von ihm verschiedene Natur hervorgegangen sei?"

Maximinus hatte geäußert, daß aus keiner Stelle der heiligen Schrift eine dem heiligen Geist zu weihende Anbetung sich ergebe, und hatte dies zu dem Zwecke geäußert, um die Wesensverschiedenheit des Sohnes und des Geistes darzuthun. Augustinus erwidert: „bekenne denn also auch, daß Christus dem Vater gleich sei, da du ja doch bekennst, daß er anzubeten sei wie der Vater. Aber was seid ihr doch für Menschen, und wie groß ist doch eure religiöse Demuth, daß ihr den heiligen Geist nicht anbeten wollt, obgleich ihr leset: „der Buchstabe tödtet, doch der Geist macht lebendig!" Ihr wollt also den nicht anbeten, der, wie ihr doch nicht leugnet, die Seelen lebendig macht, während doch Abraham Menschen anbetete, die ihm das Grabmal, wohin er den Leib seiner verstorbenen Gattin legen konnte, zugestanden hatten. Aber du sprichst: „nenne mir Schriftstellen, in denen der heilige Geist angebetet wird;" — als ob wir nicht aus dem, was wir lesen, anderes, was wir nicht lesen, erkennen könnten. Wo hast du gelesen, daß Gott der Vater ungezeugt oder ungeboren sei? Und dennoch ist es wahr! Auch jenes, was du mehreremal gesagt hast, daß der Sohn mit dem Vater nicht zu vergleichen sei, liesest du nicht, und es ist nicht wahr. Wenn du jedoch von der Gottesverehrung dächtest, wie es sich gebührt, würdest du auch einsehen, wie viel größer es ist, daß der heilige Geist einen Tempel hat, als wenn du läsest, daß er angebetet sei. Selbst Menschen sind, wie ich gezeigt habe, von den Heiligen angebetet; ein Tempel aber ist von Menschen niemandem erbaut worden, als entweder dem wahren Gott, wie Salome

gethan hat, oder denen, die für Götter gehalten werden, wie die Heiden gethan haben, die Gott nicht kennen. Doch der heilige Geist wohnt — wie zum Preise Gottes gesagt ist — nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind, sondern unser Leib ist ein Tempel des heiligen Geistes. Und auf daß du unsre Leiber nicht verachtest, — unsre Leiber sind Glieder Christi. Also welch ein Gott, dem ein Tempel von Gott und aus den Gliedern Gottes erbaut wird!" „Zu dem Ananias sprach der Apostel Petrus: „du hast gewagt, dem heiligen Geist zu lügen." Und zeigend dann, daß der heilige Geist Gott sei, fügte er hinzu: „du hast nicht Menschen sondern Gott gelogen." Und Christus selbst spricht: „wer etwas redet wider des Menschen Sohn, dem wird es vergeben; aber wer etwas redet wider den heiligen Geist, dem wird es nicht vergeben." „Was ist," fragt Augustinus weiter, „unbesonnener, als die Schöpfermacht des Geistes Gottes zu leugnen? Geschrieben steht: „Der Himmel ist durch des Herrn Wort gemacht, und all sein Heer durch den Geist seines Mundes." Es müßte denn der heilige Geist zur Erschaffung der vergänglichen Dinge minder fähig gewesen sein, als zur Erschaffung der unvergänglichen Dinge? Was steht unter den Creaturen höher als das Heer des Himmels? Was soll ich sagen von dem Fleische des Schöpfers? Da der Schöpfer, durch den Alles geschaffen ist, spricht: „das Brod das ich geben werde ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Heil der Welt." Wie denn? Die Welt ist durch den Sohn geschaffen, und der Sohn ist Schöpfer; und sein Fleisch, welches gegeben ist für das Heil der Welt, ist durch den heiligen Geist geschaffen; — und der heilige Geist ist nicht Schöpfer?" „Wie aber ist der nicht König, dessen Tempel die Glieder des Königs sind? Wie ist der heilige Geist nicht Herr, da er Herr ist der Glieder des Herrn? Wie thront er nicht zugleich mit dem Vater und dem Sohne, da er die Glieder des Sohnes zur Behausung besitzt? Es wäre denn etwa zwar der Sohn, als er aus dem Jordan emporgestiegen war, erfüllt gewesen von dem heiligen Geiste, und hätte nachher zur Rechten des Vaters den heiligen Geist von sich ausgeschlossen.

Und wie thront auch nicht der Geist bei dem Vater, da er vom Vater ausgeht?"

Augustinus hält an der Behauptung fest, daß die heilige Schrift nicht anders von dem Einssein rede, als wenn Einheit der Substanz vorhanden sei; und die Stelle in dem ersten Briefe des Johannes: „Drei sind, die da zeugen auf Erden, der Geist und das Wasser und das Blut, und diese Drei sind Eins," bilde nur eine scheinbare Ausnahme, weil diese Stelle von sakramentlicher oder symbolischer Bedeutung sei, und das Einssein sich nicht auf das Symbolisirende, sondern auf das Symbolisirte beziehe, in welcher letztern Hinsicht, allerdings die Einheit der Substanz nicht mangele. Nachdem Augustinus schon mehreremal darauf hingedeutet hatte, daß in den Worten, mit welchen die Taufe vollzogen werden solle, die Trinitätslehre enthalten sei, richtet er an seinen Gegner die Frage: „was aber forderst du von mir die Erweisung, daß der Vater und der Sohn und der heilige Geist Ein Gott ist? Die heilige Schrift bezeugt dies mit der deutlichsten Stimme, indem sie spricht: „höre Israel, der Herr dein Gott ist ein einiger Gott." Auch ihr würdet auf die Stimme hören, wenn ihr Israel sein wolltet, nicht fleischlich wie die Juden, sondern geistig wie die Christen. Ohne Zweifel treibt euch die Wahrheit, den Vater und Sohn und heiligen Geist als Einen Herrn und Gott zu bekennen. Doch die Gottheit des heiligen Geistes leugnet ihr. Was denn wollt ihr von Christo sagen, den ihr als Herrn und Gott bekennt? Ist der Vater und der Sohn Ein Herr und Gott? Wenn nicht, so sind es zwei, und wenn es zwei sind, so ist wieder der Ausspruch nicht wahr: „höre Israel, der Herr dein Gott ist ein einiger Gott," noch der Ausspruch: „sehet, daß Ich allein Gott bin, und ist kein anderer außer mir." Preise, so viel du willst, die größere Erhabenheit des Vaters, und setze so viel du willst, den Sohn herab; du sprichst ihnen dann freilich die Gleichheit ab, kannst es aber nicht erreichen, daß sie nicht zwei sind. Rufe, so viel du willst: „der Vater ist größer, der Sohn ist kleiner!" Es wird dir geantwortet: dennoch sind der Größere und der Kleinere zwei. Und nicht ist gesagt: der Herr

dein Gott ist der größere Herr, sondern: „der Herr dein Gott ist ein einiger Herr." Auch ist nicht gesagt: kein Anderer ist mir gleich, — sondern: „es ist kein anderer Herr, außer mir." „Du meinst," sagt Augustinus, „daß Gott der Vater zugleich mit dem Sohne und dem heiligen Geist nicht Ein Gott sein könne; denn du fürchtest, daß der Vater allein nicht ein Gott sei, sondern ein Theil des Einen Gottes, der aus drei Theilen bestehe. Sei unbesorgt; in der Einheit der Gottheit werden keine Theile unterschieden. Der Vater und der Sohn und der heilige Geist sind drei Personen und diese Drei sind Eins, weil sie Eines Wesens sind, und sind im höchsten Sinne Eins, weil bei ihnen weder Verschiedenheit der Natur, noch des Willens ist. Die Trinität ist Gott, und der Vater ist Gott und der Sohn ist Gott und der heilige Geist ist Gott, und diese Drei sind Ein Gott. Einer von ihnen ist nicht der dritte Theil der Trinität, und zwei von ihnen zusammen sind nicht größer als einer von ihnen, und alle drei zusammen sind nicht größer als jeder für sich. Denn jene Größe ist geistig, nicht körperlich. Wer es fassen kann, fasse es, wer es aber nicht fassen kann, der glaube es, und bete, daß er das, was er glaubt, erkennen möge. Denn mit Wahrheit ist durch den Propheten gesagt: „wenn ihr nicht glaubet, so werdet ihr nicht erkennen." Du sagst: „der Vater ist einfache ungezeugte Kraft." Warum hast du dich denn nicht gescheut, in jener einfachen Kraft so viele Kräfte zu bezeichnen? Sind denn Güte, Weisheit, Gnade und Macht Theile jener *einen* Kraft, die du eine einfache nennst? Du antwortest: „nein." Es sind also keine Theile, und dennoch sind es vier und jene Kraft ist *eine* Kraft und eine einfache Kraft. Wenn du demnach in der Person des Vaters Mehreres findest, und Theile nicht findest, wie viel mehr sind dann der Vater und der Sohn und der heilige Geist Ein Gott wegen der ungetheilten Gottheit, und drei Personen wegen der Eigenthümlichkeit eines jeden, und wegen der Vollkommenheit der Einzelnen nicht Theile Eines Gottes." „Der Vater ist Kraft, der Sohn ist Kraft, der heilige Geist ist Kraft;" das sagst du mit Wahrheit. Aber daß die Kraft, die von der

Kraft erzeugt ist, und die Kraft, die von der Kraft ausgegangen ist, der Wesensgleichheit entbehre, sagst du falsch, — und im Widerspruch gegen den rechten katholischen Glauben."

Endlich ist noch eine Schrift Augustins, und zwar unter allen seinen Schriften die an Umfang und Inhalt größte, hier zu betrachten — das große apologetische Werk „vom Gottesstaat[1]." Wie ein Wanderer, der eine Gegend durchwandert, die im Einzelnen viele bedeutende Ansichten darbietet und dabei einen Ort enthält, von welchem aus die einzelnen bedeutenden Punkte mit einem Gesammtblick überschaut werden können, wohl zuletzt diesen Ort besucht, um endlich noch das Gesammtbild dessen, was im Einzelnen anziehend für ihn gewesen war, in sich aufzunehmen; so erscheint es auch angemessen, die Charakteristik der Schriften Augustins mit seinem großen apologetischen Werke abzuschließen. Es giebt Schriften, von denen man im besondern Sinne sagen kann, daß ihre Verfasser durch deren Vollendung Lebensaufgaben erfüllt haben. Nämlich besonders von solchen Schriften wird man dies sagen, welche den Verfasser nicht nur längere oder kürzere Zeit, sondern überhaupt während seines litterarischen Lebens beschäftigt haben. In diesem Sinne darf gesagt werden, daß Augustinus durch sein Werk „vom Gottesstaat" eine Lebensaufgabe erfüllte. Denn nicht allein, daß er während eines langen Zeitraums, etwa vom Jahr 412 bis zum Jahr 426 an demselben arbeitete, sondern er trug, wie sich aus seinen Schriften ergiebt, schon alsbald seit seiner Bekehrung die Idee dieses Werkes mit sich herum und gestaltete sie bei sich. Die Grundlinien desselben treten bereits in dem Buche „von der wahren Religion" hervor. Nachdem er von dem manichäischen Dualismus, der ihn so lange gefesselt hielt, sich freigemacht hatte, war es ja auch die Idee dieses Werkes, nämlich die Offenbarung des Einen wahrhaftigen Gottes nach den beiden Seiten der strafenden Gerechtigkeit und der sich

---

[1] De civitate Dei contra Paganos libri XXII. (Opp. tom. VII.) Es könnte auch übersetzt werden: „Stadt Gottes"; oder „Reich Gottes."

erbarmenden Liebe, wovon fortan sein ganzes Denken beherrscht wurde, und nach Abstreifung des häretischen Dualismus war in seinen Anschauungen ein anderes Reich des Lichts und ein anderes Reich der Finsterniß zurückgeblieben, deren Ursprung, Entwickelungsgang und Ziel er nunmehr an der Hand der göttlichen Offenbarung erforschte und verfolgte (1).

Die nächste Veranlassung zur Abfassung dieses Werkes empfing Augustinus durch die Kriegszüge und Siege Alarichs. Schon oft hatten in den Zeiten des Verfalls des römischen Reichs Patrioten und Nichtpatrioten darüber geklagt, daß der Zorn der Götter wegen der ihnen feindlichen und in dem römischen Reiche sich ausbreitenden christlichen Religion Unglück über den Staat verhängt habe, und oft war für das Heilmittel, welches allein den Freveln gegen göttliches und menschliches Recht und dem immer mehr anschwellenden heidnischen Sittenverderben einen zerstörenden Damm entgegenwerfen konnte, Märtyrerblut geflossen. Die Kirche hatte in dem großen Kampfe, in welchem die Bekenntnißtreue mit Liebe und Erdulden gegen die Waffen der Gewalt kämpfte, den Sieg davongetragen. Aber der äußere Sieg war nicht congruent mit innerer Wiedererneuerung. Wohl bietet auch gerade jene Zeit der siegreichen Kirche viele erhabene Blicke der Betrachtung dar, erinnert aber auch zugleich an die Gleichnisse des Fischernetzes und des Unkrauts zwischen dem Weizen. Indem die Kirche die Massen des römischen Reichs in sich aufnahm, floß in sie auch zugleich ein tiefer Strom des Verderbens. Die äußern Gegensätze hatten abgenommen, aber die innern Gegensätze waren gestiegen. Mit der Verödung der Tempel hielt die Anbetung im Geist und in der Wahrheit nicht gleichen Schritt, und die kaiserlichen Edicte gegen den früheren Göttercultus des römischen Staats waren keineswegs der entsprechende Ausdruck wahrer Frömmigkeit und

(1) Charpentier in den études sur les pères de l'église sagt über dieses Werk: „l'ouvrage d'Augustin est l'oraison funèbre du monde ancien en même temps, qu'il est l'annonce éclatante du monde nouveau."

der auf der Frömmigkeit beruhenden Reinigung der Sitten. Der römische Staat ging auf dem Wege des Verfalls weiter, ungeachtet der Blüthen, welche die Kirche an diesem Wege emportrieb. Die früheren Waffen der Gewalt hatten freilich gegen die Kirche aufgehört, aber die anklagenden Stimmen gegen die Kirche waren nicht verstummt. Ob sie auch die unumwundene Kundgebung scheuten, so wurden sie doch in vertrauteren Kreisen geäußert und verbreitet, und sie traten auch wieder laut in die Oeffentlichkeit hinein, wenn bei schweren Zeitbegebenheiten die hemmenden Fesseln sich aufzulösen schienen. In den Briefen Augustins, die durch die Aeußerungen Volusians veranlaßt wurden, zeigt sich, wie selbst treffliche römische Staatsmänner der damaligen Zeit, bei der Anhänglichkeit an den antik-heidnischen Standpunkt, absprechend über die christliche Religion urtheilten. Aber die Beschuldigungen, daß das römische Reich durch das Christenthum ins Verderben gestürzt werde, wurden im Jahr 410 lauter und vielfältiger als zuvor. Das Ungeheure war geschehen, Rom war von Barbarenhand erobert, verheert und geplündert worden. Wie viele Stürme und Drangsale auch schon über die Stadt, welche seit so vielen Jahrhunderten die Welthauptstadt gewesen war, sich ergossen hatten, so konnte doch nur zu der Eroberung, die jetzt geschehen war, in der fernsten Vergangenheit nach einem Beispiele gesucht werden; und obgleich die Katastrophe sich lange vorbereitet hatte, mußte sie den römischen Stolz, der mit dem Schein der Unbesiegbarkeit die „ewige Stadt" umgeben hatte, mit der Gewalt eines furchtbar-jähen Ereignisses niederschmettern. Neben die Stadt, welche dem Willen des Gothenkönigs preisgegeben war, stellte sich das Bild der Stadt, von deren Befehlen einst die Geschicke der Völker abhingen. Jetzt sehe man, hieß es, die Strafen dafür, daß der Cultus der Götter verlassen und verboten sei. Oder ob etwa der Gott der Christen seine beschützende Macht an seinen Bekennern in Rom gezeigt habe? Aber weder das Gut der Christen sei von der Plünderung, noch das Blut der Christen von dem Schwerdte verschont geblieben. Frauen und Jungfrauen

der Christen seien geschändet worden, selbst solche Jungfrauen, welche das Gelübde gottgeweihter Keuschheit auf sich genommen hätten. Solche Anklagen mochten in ernstem Patriotismus, dem jedoch der Blick auf das Reich Gottes nicht aufgethan war, ausgesprochen werden. Sie wurden aber auch oft ausgesprochen von sittenlosen Wüstlingen, die, nachdem sie den Leiden Italiens durch die Flucht nach Afrika entronnen waren, in Carthago mit derselben Begier in die Theater rannten, wie in Rom.

Augustinus wurde schmerzlich und unwillig bewegt durch diese Anklagen, in denen der Versuch zu einer neuen Reaction des Heidenthums sich andeutete, und sowohl Verkennung der göttlichen Offenbarung sich kundgab, als auch Undankbarkeit gegen den Schutz, den doch auch während der Verheerung Roms die Macht des christlichen Geistes und Bekenntnisses dargeboten hatte. Denn es lag die ausgezeichnete und erhebende Thatsache vor, daß Alarich die Grabeskirchen der Apostel und sonstigen Märtyrer zu Asylstätten bestimmt hatte, wo die Geflüchteten unangetastet blieben, und wohin von mitleidigen Barbaren viele geführt wurden, um vor den Greueln der Verwüstung geborgen zu werden. „Unter denen," sagt Augustinus, „die jetzt mit Frechheit über die Knechte Christi höhnen, befindet sich eine große Anzahl, die dem Untergange nicht entronnen wäre, wenn sie nicht heuchelnd für Knechte Christi sich ausgegeben hätten." Die heidnischerseits erhobenen Vorwürfe erhielten dadurch noch eine größere Bedeutung, daß ihnen bei unbefestigten christlichen Gemüthern Fragen und Zweifel entgegenkamen. Die Zutheilung der irdischen Güter und der irdischen Leiden, dieses Problem, wovon Augustinus sagt, daß sich überhaupt in dasselbe viele nicht zu finden wüßten, machte sich unter den Drangsalen der Zeit in besonderm Maaße geltend; und wenn heidnischerseits den Christen vorgehalten ward, daß ihr Gott sie nicht beschützt habe, so drängte sich vielen Christen die Frage auf, warum Gott sie nicht beschützt habe.

Es vereinigte sich also Verschiedenes, wodurch Augustinus aufgefordert ward, seine Stimme zu erheben, um die Offenba-

rung des Reiches Gottes gegen die erhobenen Angriffe und zweifelnden Fragen ins Licht zu setzen. Auf das Unternehmen eines solchen Werkes war der Tribun Marcellinus von Einfluß. Gewiß war zwischen Augustinus und ihm das Hin- und Herfluthen der religiösen Bewegungen in einer Zeit, die zu den größten weltgeschichtlichen Zeitgrenzen gehört, öfter zur Sprache gekommen; und ohne Zweifel hatte Marcellinus durch seine Mittheilungen aus Italien noch die Eindrücke verstärkt, die Augustinus durch seine eigenen Wahrnehmungen in Afrika empfangen hatte. Es war daher eine Anerkennung des Interesses, welches Marcellinus an dem Werke gezeigt, und der Einwirkung, welche er auf dasselbe ausgeübt hatte, daß Augustinus die ersten Bücher an ihn mit Zuschriften begleitete.

Damit der Grundriß dieses großen apologetischen Werkes verstanden werde, ist zu erwägen, daß Augustinus einerseits eine Lebensaufgabe, die er schon seit vielen Jahren bei sich herumgetragen und ausgebildet hatte, zur Ausführung brachte, andrerseits aber auch — und sogar zunächst — durch die aus den Zeitverhältnissen hervorgegangenen apologetischen Impulse bestimmt ward. Wenn er ohne diese Impulse an das Werk gegangen wäre, so müßten wir erwarten, daß er den Plan, die beiden Reiche nach ihren Anfängen, Entwickelungsgängen und Zielen darzustellen, durchgehends in Anwendung gebracht und in die sein ganzes Denken umspannende Aufgabe Alles aufgenommen hätte, was Gegenstand seiner Erfahrungen, Forschungen und Ueberzeugungen geworden war. Nun aber fühlte er sich zunächst gedrungen, die Vorwürfe zurückzuweisen, daß in Folge des Christenthums die Eroberung Roms sammt den Leiden und Greueln der Eroberung eingetreten sei. Mit jedem apologetischen Interesse ist ein polemisches Element verbunden, und mit jedem polemischen Interesse ein apologetisches Element. Indem Augustinus jene Vorwürfe beleuchtete und entkräftete, schloß er in vielseitiger Polemik die Entwickelung an, daß der heidnische Göttercultus weder zum Nutzen für das zeitliche Leben, noch für das ewige Leben, sondern im Gegentheil zum Verderben

für das zeitliche und das ewige Leben gereicht habe und gereiche; und erst, nachdem er in den zehn ersten Büchern diese Darstellung beendigt hatte, beschäftigte er sich in den übrigen zwölf Büchern mit der Aufgabe, auf welche doch auch schon das gesammte Werk sich bezogen hatte, vom Anfange bis ans Ziel die divergenten Bahnen des Lichtsreichs und des Reichs der Finsterniß zu zeichnen. Ueber den Titel des Werks bemerkt er: „wenngleich die zwei und zwanzig Bücher von den beiden Reichen handeln, haben sie doch ihre Benennung: „vom Gottesstaat," in Hinsicht auf das gute Reich empfangen."

Was Augustinus vom christlichen Standpunkte über die Auffassung der zeitlichen Leiden sagt, gehört gewiß zu dem Erhabensten, was jemals über dieses Problem geschrieben ist. „Die Geduld Gottes," sagt er, „ladet die Bösen zur Buße ein, gleichwie die Geißel Gottes die Guten zur Geduld erzieht. Ebenso umfaßt die Barmherzigkeit Gottes die Guten mit hegender Liebe, gleichwie der Ernst Gottes die Bösen mit Strafe züchtigt. Denn es ist das Wohlgefallen der göttlichen Vorsehung, den Gerechten zukünftige Güter, deren die Ungerechten nicht genießen werden, vorzubereiten, und den Gottlosen zukünftige Uebel, von denen die Guten nicht leiden werden. Aber die zeitlichen Güter und Uebel sollten beiden gemeinsam sein, damit dasjenige Gute, welches ebenfalls im Besitze der Bösen ist, nicht mit Begierde erstrebt, und demjenigen Uebel, welches ebenfalls die Guten heimsucht, nicht schwächlich ausgewichen werde. Wesentlich jedoch kommt es darauf an, welcher Gebrauch sowohl von dem, was man zu den glücklichen Dingen, als auch von dem, was man zu den unglücklichen Dingen rechnet, gemacht wird. Denn der Gute wird weder durch die zeitlichen Güter zur Selbstüberhebung verleitet, noch durch die zeitlichen Uebel gebrochen. Der Böse aber wird deshalb durch das zeitliche Uebel gestraft, weil er durch das zeitliche Gut verdorben wird. Dennoch zeigt Gott bei der Zutheilung oft augenscheinlich sein Wirken. Denn wenn er jede Sünde mit solcher Strafe heimsuchte, so würde gewähnt werden, daß er nichts mehr dem letzten Gericht vorbehalte; und wenn er

keine Sünde mit solcher Strafe heimsuchte, so würde der Glaube an die göttliche Vorsehung sich verlieren. Wiederum wenn nicht Gott auf manche Bitten um zeitliche Güter augenscheinlich das Erbetene gewährte, so würden wir sagen, daß solche Güter von ihm nicht gegeben würden; und im Gegentheil, wenn er sie allen Bittenden gewährte, so würden wir der Ansicht ausgesetzt sein, daß wir um solchen Lohn ihm zu dienen hätten; und der Gottesdienst würde uns nicht fromm, sondern begierig und habsüchtig machen. Wenn demnach die Guten und die Bösen das Gleiche leiden, so sind sie doch deshalb von einander nicht ununterschieden, weil das, was sie beide gemeinsam leiden, nicht verschieden ist. Bei der Gleichheit der Leiden besteht die Ungleichheit der Leidenden, und ob auch das Leidensverhängniß dasselbe ist, sind doch Tugend und Sünde nicht dasselbe. Denn gleichwie bei demselben Feuer das Gold erglänzt und die Schlacke dampft, und unter derselben Dreschwalze das Stroh zermalmt und das Getreide gereinigt wird, und der Oelschaum nicht deshalb mit dem Oel sich vermischt, weil er von derselben Kelter ausgepreßt wird, eben so auch bewährt, reinigt und läutert dasselbe hereinbrechende Gewaltsame die Guten und verdammt, verwüstet und vertilgt die Bösen. Daher in derselben Drangsal verwünschen und lästern die Gottlosen und bitten und loben die Frommen. So viel kommt darauf an, nicht was jemand leidet, sondern wie jemand leidet. Wenn der Schlamm aufgerüttelt wird, läßt er Pestgeruch ausströmen; aber lieblich, wenn sie geschüttelt wird, duftet die Salbe."

Augustinus geht dann näher auf die Frage ein, wie durch zeitliche Trübsal eine Läuterung der Frommen gewirkt werde. „Was haben," fragt er, „die Christen in jener Verheerung erduldet, das ihnen nicht wenn sie es im Glauben erwägen, zum Heil gereicht? Zunächst, wenn sie demüthig über die Sünden nachdenken, um deren willen der Zorn Gottes die Welt mit solchem Elend erfüllt hat, so halten sie, obgleich sie von schandbaren und gottlosen Werken fern bleiben, sich doch nicht für so fehlerfrei, daß sie von den zeitlichen Leiden unverdienterweise

betroffen seien. Denn abgesehen davon, daß selbst die Besten nicht selten der fleischlichen Begierde nachgeben, zwar nicht zur Vollbringung schändlicher Werke, aber doch zu Sünden, die vielleicht um so häufiger sind, je unbedeutender sie sind; hiervon also abgesehen, — wo mag man leicht jemanden finden, der jene, deren erschrecklichen Hochmuth, Geiz und schwelgerischen Wandel und verabscheuenswerthe Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit Gott mit irdischen Strafen zu Boden wirft, so behandelt, wie er sie behandeln soll, und so mit ihnen lebt, wie er mit ihnen leben soll? Denn gemeiniglich wird das gebührende Ermahnen und Belehren, zuweilen sogar das gebührende Zurechtweisen und Strafen unterlassen, theils weil wir die Mühe scheuen, oder bei ihnen anzustoßen fürchten, oder ihre Feindschaft vermeiden wollen, in der Besorgniß, daß sie uns hindernd und schadend entgegentreten möchten bei solchen irdischen Dingen, die wir entweder mit Begierde erstreben, oder in Schwachheit zu verlieren fürchten; so daß, wenngleich den Guten das Leben der Bösen sehr mißfällt, und sie deshalb mit denselben nicht in die gleiche Verdammniß des jenseitigen Lebens kommen, sie dennoch gemeinsam mit ihnen zeitlich gegeißelt werden. Mit Recht fühlen sie, wenn sie gemeinsam mit ihnen gezüchtigt werden, die Bitterkeit des irdischen Lebens, wegen dessen Süßigkeit sie jenen Sündern nicht bitter sein wollten. Dies scheint mir nicht eine kleine Ursache zu sein, weshalb zugleich mit den Bösen auch die Guten gegeißelt werden, wenn es Gott gefällt, die verderbten Sitten mit zeitlichen Strafen heimzusuchen. Sie werden gemeinsam gezüchtigt, nicht weil sie gemeinsam dasselbe böse Leben führen, sondern weil sie gemeinsam das zeitliche Leben lieb haben. Die Guten hätten dieses Leben verachten, dadurch die Bösen strafen und bessern und ihnen zur Erreichung des ewigen Lebens behülflich sein sollen. Hätten dieselben nicht folgen wollen, so hätten sie doch getragen und selbst als Feinde geliebt werden müssen, weil es, so lange sie leben, doch stets ungewiß ist, ob sie nicht ihren Willen zum Bessern umkehren werden. Noch schwerer steht in dieser Beziehung die Sache

derer, welchen durch den Propheten gesagt wird: „zwar wird jener in seiner Sünde sterben, aber sein Blut will ich von der Hand des Wächters fordern." Denn dazu sind die Wächter, nämlich die Hirten der Völker, in den Kirchen bestellt worden, daß sie ohne Schonung die Sünde strafen. Doch sind von solcher Schuld auch die Uebrigen nicht frei, die zwar nicht Hirten sind, aber doch bei denen, mit welchen sie durch Lebensbande verbunden werden, vieles, was der Anmahnung und Zurechtweisung bedurfte, vernachlässigen, um in Betreff solcher Dinge, deren Gebrauch ihnen zwar nicht verboten, aber doch über Gebühr lieb ist, den Anstoß zu meiden. Alsdann giebt es auch einen andern Grund, weshalb die Guten von zeitlichen Leiden heimgesucht werden, den Grund, welchen Hiob hatte, daß nämlich der menschliche Geist bei sich selber erprobe und erkenne, mit welcher Kraft der Frömmigkeit er ohne den Hinblick auf irdische Vergeltung Gott liebe."

„Kann also," fährt Augustinus fort, „die Frommen und Gläubigen wohl irgend etwas treffen, was ihnen nicht zum Besten gereicht? Es müßte denn jener apostolische Ausspruch eitel sein: „wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen." Sie haben Alles verloren, was sie hatten. Haben sie denn auch den Glauben verloren? Haben sie denn auch verloren die Güter des inwendigen Menschen, der reich ist bei Gott? Dies sind die Schätze des Christen. Wer daher bei jener Eroberung seine irdischen Reichthümer verlor, der konnte, wenn er der Welt gebrauchte, als der sie nicht mißbrauchte, mit jenem schwergeprüften aber nicht besiegten Knechte Gottes sprechen: „nackend bin ich von meiner Mutter Leibe gekommen, nackend werde ich wieder dahinfahren. Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen. Wie es dem Herrn gefallen hat, so ist es geschehen. Der Name des Herrn sei gelobet!" Die Schwächeren aber, welche an diesen irdischen Gütern, ohne sie Christo voranzusetzen, dennoch mit einiger Begierde hingen, haben durch den Verlust die Sünde dieses Anhangens empfunden. Die Zucht der Erfahrung that ihnen noth, da sie so lange die Zucht

der Lehre vernachlässigt hatten. Denn diejenigen, welche die Ermahnung ihres Herrn beherzigten: „ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden, da sie die Motten und der Rost fressen, und da die Diebe nach graben und stehlen," haben es in der Zeit der Anfechtung erprobt, wie richtig es gewesen ist, daß sie den wahrhaftigsten Lehrer und treusten und siegreichsten Beschützer ihres Schatzes nicht verachtet haben. — Aber es sind auch manche fromme Christen gefoltert worden, um ihre Güter an die Feinde auszuliefern. — Wenn sie lieber sich foltern lassen, als den ungerechten Mammon ausliefern wollten, so waren sie nicht fromm. Ihnen, die so viel wegen des Goldes erlitten, gebührte die Anmahnung, wie viel sie um Christi willen zu erdulden bereit sein müßten, und wie sie ihn, der die für ihn Leidenden mit ewiger Seligkeit bereichert, viel mehr lieben müßten, als das Gold und Silber, für welches in elendester Weise gelitten wird, mag es durch Lüge verheimlicht, oder durch Geständniß ausgeliefert werden. — Aber auch einige, die nichts auszuliefern hatten, wurden dennoch gefoltert, weil man ihnen nicht glaubte. — Doch vielleicht verlangten sie nach dergleichen Gütern, und waren nicht arm in heiliger Willensrichtung. Dann mußte ihnen gezeigt werden, daß schon die Begierde solche Leiden verdient. Wenn sie jedoch bei heiliger Lebensrichtung kein Gold oder Silber verborgen hielten, so weiß ich zwar nicht, ob es dann jemandem geschehen sei, daß er gefoltert ward, weil man ihm nicht glaubte; aber wenn es auch geschehen ist, so hat doch wahrlich, wer unter jenen Martern seine heilige Armuth bekannte, Christum bekannt. Daher konnte denn auch der Bekenner heiliger Armuth, wenngleich ihm von den Feinden nicht geglaubt ward, nicht ohne himmlischen Lohn gemartert werden."

„Aber es sind auch viele Christen getödtet und von mancherlei schrecklichen Todesarten hingerafft worden." — „Wenn dieses ein schweres Verhängniß gewesen ist, so sind doch alle, die in das irdische Leben geboren werden, einem solchem Verhängniß unterworfen. Gewiß ist doch damals niemand gestorben,

der nicht dereinst hätte sterben müssen. Durch das Lebensende wird das lange Leben und das kurze Leben einander gleich gemacht. Bei dem, was nicht mehr ist, sind die Unterschiede des Besseren und Schlechteren, des Längeren und des Kürzeren aufgehoben. Da aber jedem Sterblichen unter den täglichen Wechselfällen dieses Lebens gewissermaßen unzählige Todesarten drohen, so frage ich, ob es wünschenswerther sei, an einem Todesleiden zu sterben, oder unter der Furcht vor allen Todesleiden zu leben. Wohl weiß ich, daß die Wahl dahin gehen wird, unter der Furcht vor so vielen Todesleiden lange zu leben, anstatt einmal zu sterben und darnach keinen Tod mehr zu fürchten. Aber etwas anderes ist der furchtsam zurückweichende Sinn des Fleisches und etwas anderes der umsichtig ermittelte Ausspruch der Vernunft. Wenn ein gutes Leben vorangegangen ist, so darf der Tod nicht für ein Uebel gehalten werden. Nur das, was nach dem Tode folgt, macht den Tod zu einem Uebel. Mithin darf denen, die ja doch einmal sterben, es nicht sehr am Herzen liegen, durch welche Veranlassung sie sterben; aber die Frage, wohin der Tod sie führen werde, muß ihnen am Herzen liegen. Da nun die Christen wissen, daß der Tod des frommen Armen unter den Zungen der leckenden Hunde weit besser gewesen ist als der Tod des gottlosen Reichen in Purpur und köstlicher Leinwand, was haben denn jene schrecklichen Todesarten den Todten geschadet, die fromm gelebt haben?" — „Aber unter solcher Masse von Leichen konnten sie sogar nicht einmal bestattet werden." — „Ebenfalls hiervor weicht der fromme Glaube nicht furchtsam zurück, festhaltend an der Verheißung, daß selbst die fressenden Thiere nicht schaden werden den zur Auferstehung bestimmten Leibern, denen kein Haar verloren gehen soll. Nimmermehr würde die Wahrheit sagen: „fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten und die Seele nicht mögen tödten," wenn das, was die Feinde mit den getödteten Leibern thun können, dem zukünftigen Leben schadete. Es müßte denn jemand so abgeschmackt sein, um zu behaupten, daß diejenigen, welche den Leib tödten, zwar vor dem Tode in Hinsicht auf die

Tödtung des Leibes nicht gefürchtet werden dürften, aber nach dem Tode gefürchtet werden müßten, weil sie vielleicht die Bestattung des getödteten Leibes nicht zulassen möchten. Dann also, wenn sie so viel an den Leichen thun können, sind unwahr die Worte Christi: „die den Leib tödten und darnach nichts mehr thun können.“ Aber fern sei, daß dasjenige unwahr sein sein sollte, was die Wahrheit geredet hat. Viele Leiber der Christen hat die Erde nicht bedeckt, aber nichts hat sie getrennt von dem Himmel und der Erde, die ganz Er mit seiner Gegenwart erfüllt, der weiß, von wo er das von ihm Geschaffene wieder auferwecken werde.“

„Aber auch viele Christen wurden in die Gefangenschaft geführt.“ — Fürwahr das größte Elend, wenn sie irgend wohin geführt werden konnten, wo sie ihren Gott nicht fanden! Auch hier gewährt die heilige Schrift hohen Trost. Die drei Knaben waren in der Gefangenschaft, Daniel war in der Gefangenschaft, auch andere Propheten waren in der Gefangenschaft, aber der Trost Gottes gebrach ihnen nicht. So hat denn Gott seine Gläubigen nicht verlassen unter der Herrschaft eines fremden Geschlechts, wenngleich eines barbarischen, doch eines menschlichen, der den Propheten sogar in den Eingeweiden des Thierungeheuers nicht verlassen hat.“

Noch über ein Elend, welches mit der Eroberung Roms verbunden gewesen war, hatte sich Augustinus apologetisch auszusprechen Auch christliche Frauen und Jungfrauen, und sogar solche Jungfrauen, welche das Gelübde gottgeweihter Keuschheit gethan hatten, waren von den Barbaren geschändet worden. Mit besonderem Hohn wurde heidnischerseits dies den Christen entgegengehalten, weil hierdurch das christliche Gefühl besonders tief verwundet werden mußte; und es wurde dabei dann auch noch, unter Hinweisung auf die That der Lucretia, gegen jene Frauen und Jungfrauen der Vorwurf erhoben, daß es ihnen an Seelengröße gefehlt habe, entweder der Schändung durch freiwilligen Tod zuvorzukommen, oder sonst doch nach derselben das Leben freiwillig zu enden. Es war zu befürchten, daß dieser

Vorwurf nicht ohne Eindruck bleiben würde; denn er entsprach einer Ansicht, die auch schon in der Kirche laut geworden war. Einige Christinnen, die zur Zeit der heidnischen Verfolgungen sich, um vor ihren Verfolgern ihre Keuschheit zu retten, ins Wasser gestürzt und so ihr Leben geendigt hatten, wurden als Märtyrerinnen geehrt. Augustinus fand hiernach eine zwiefache apologetische Aufgabe zu lösen. Einerseits hatte er darzuthun, daß selbst dieses Leid, wenn es von Gott verhängt werde, einem wahrhaft christlichen Leben nicht schaden könne, sondern sogar zur Förderung gereichen müsse; alsdann aber auch fühlte er sich gedrungen die Lehre zu vertheidigen, daß aus keinem Grunde jemals eigenwillig das Leben abgebrochen werden dürfe. So wie es ihm in der Geschichte der christlichen Sittenlehre zum fortdauernden Ruhm gereicht, daß er ausnahmslos die Lüge verworfen hat, ist auch an seinen Namen das bleibende Verdienst geknüpft, daß er der irrigen Ansicht, welche in einzelnen Fällen der eigenwilligen Beendigung des Lebens den erborgten Schein einer erhabenen Tugend leihen wollte, mit aller Entschiedenheit entgegengetreten ist. Gegen die Meinung, daß durch die gewaltsame Schändung die Keuschheit vernichtet sei, sagt er: „vor allem muß es feststehen, daß die Tugend vom Geiste herab den Gliedern des Leibes gebietet, und daß der Leib durch die Ausübung heiliger Willensrichtung geheiligt wird. Wenn eine solche Willensrichtung fest und unerschüttert verbleibt, so ist der Leidende frei von Schuld in Hinsicht auf das, was mit seinem Leibe oder in seinem Leibe dergestalt, daß er es ohne eigne Schuld nicht vermeiden konnte, von einem Andern verübt wird. Da nun die Keuschheit eine Tugend der Seele ist und begleitet wird von der ausdauernden Kraft, in welcher sie lieber alles Böse erdulden, als dem Bösen zustimmen will, und da ferner keine noch so keusche Seele das, was mit dem ihr angehörigen Fleische geschehen kann, sondern nur die Zustimmung oder Abkehr des Willens in ihrer Macht hat; — wer wird denn vernünftigerweise denken, daß die Keuschheit verloren sei, wenn in dem bezwungenen Fleische fremde Begierde sich sättigt, aber

nicht die eigne? Wenn auf solche Weise die Keuschheit untergehen könnte, dann wäre sie nicht eine Tugend der Seele, sondern gehörte zu den leiblichen Gütern, als da sind körperliche Kraft, Schönheit, Gesundheit und dergleichen, bei deren Verminderung doch das gute und fromme Leben nicht vermindert wird. Ist dagegen die Keuschheit ein Gut der Seele, so geht sie nicht verloren, wenn auch der Leib überwältigt wird. Warum sollte denn ein Mensch, der nichts Böses gethan hat, sich selber Böses thun, die Hand an sich selbst legend einen unschuldigen Menschen tödten, anstatt einen schuldigen zu ertragen, und an sich selber eine eigne Sünde verüben, um der Verübung einer fremden Sünde sich zu entziehen?"

Noch zwei Einwürfe bringt Augustinus zur Sprache. Wenn auch wirklich, mochte gesagt werden, der leidende Theil von der Willenszustimmung zur Sünde frei bleibe, so werde dies doch keineswegs durchweg geglaubt werden; und in so fern sei der freiwillige Tod zur Abwehr der verdächtigenden Meinung gerechtfertigt oder geboten. Oder es mochte auch noch eingewandt werden, daß selbst die keuscheste Gesinnung bei der Ausübung der Gewaltthat in die Zustimmung zu der Sünde hineingezogen werden könne; weshalb denn der freiwillige Tod das Vorbeugungsmittel gegen die Möglichkeit der Sünde sei. Augustinus antwortet auf das erstere: „sie haben innerlich den Ruhm der Keuschheit, das Zeugniß ihres Gewissens; sie haben dieses Zeugniß vor den Augen Gottes. Etwas Weiteres suchen sie nicht in einer Lage, in welcher sie nichts weiteres thun können, und hüten sich, daß sie nicht, um menschlichen Argwohn zu vermeiden, von der Vorschrift des göttlichen Gesetzes abweichen." Gegen das Letztere sagt er: „da es eine verabscheuenswerthe und verdammliche Frevelthat ist, sich zu tödten, — wer ist denn so thöricht, daß er sagen wollte: wir wollen jetzt schon sündigen, damit wir nachher nicht mehr sündigen? Wenn die Ungerechtigkeit so groß ist, daß nicht mehr zwischen Unschuld und Sünde, sondern nur noch zwischen Sünde und Sünde gewählt werden kann; — ist es dann nicht besser, sich für eine zukünftige doch noch zweifel-

hafte Sünde zu entscheiden, als für eine gegenwärtige gewisse? und ist es dann auch nicht besser eine Uebelthat zu begehen, die doch noch durch Reue wieder gesühnt werden kann, als eine solche Uebelthat, die keinen Raum mehr zur heilsamen Reue übrig läßt? Uebrigens sei es fern, daß eine christliche Seele, die ihrem Gott vertraut und auf seinen Beistand sich verläßt, sich zur Einwilligung in die Fleischeslust sollte hineinziehen lassen. Wollten wir einräumen, daß es rathsam sei, sich selbst zu tödten, um Sünden, die durch Lust oder durch Schmerz verursacht werden können, zu vermeiden, so müßten die Menschen ermahnt werden, dann sich selbst den Tod zu geben, wenn sie, abgewaschen durch das Bad der heiligen Wiedergeburt, die Vergebung aller ihrer Sünden empfangen haben. Dann nämlich ist es Zeit alle zukünftigen Sünden zu meiden, wenn alle begangenen Sünden getilgt sind. Wenn es nun recht ist durch freiwilligen Tod die Sünde zu meiden, warum dann nicht besonders in jenem Zeitpunkte? Warum schont der Getaufte seiner selbst? Warum setzt er sein freigewordenes Haupt von neuem den Gefahren dieses Lebens aus? da es ihm so leicht wäre sich durch den Tod denselben zu entziehen, und geschrieben steht: „Wer sich gern in Gefahr giebt, der verdirbt darinnen.“ Da nun aber, wer solches rathen wollte, nicht allein thöricht, sondern unsinnig wäre, — mit welcher Stirn wird dann zu einem Menschen gesagt: tödte dich, damit du nicht deinen geringeren Sünden größere Sünde hinzufügst, wenn du unter einem unzüchtigen Herrn von barbarischen Sitten dich befindest? Denn es könnte ja nur mit größter Frevelhaftigkeit gesagt werden: tödte dich, damit du nicht, nachdem alle deine Sünden getilgt sind, wiederum ähnliche oder noch schlimmere Sünden begehest, indem du in einer Welt lebst, die mit so vielen schändlichen Lüsten locket, mit so vielen furchtbaren Grausamkeiten wüthet, und mit so vielen Irrthümern und Schrecknissen feindlich gegen uns andringt. Weil es aber frevelhaft wäre dergleichen zu sprechen, so ist es wahrlich auch frevelhaft sich selbst zu tödten.“

Daß durch das Wort Gottes der eigenwillig erwählte Tod

verboten werde, bedurfte keiner weitern Nachweisung. In Betreff der einzelnen Beispiele, die als Ausnahmen erschienen, wiederholt Augustinus das bereits gegen die Donatisten Gesagte, daß die einzelnen Ausnahmen nur durch einen besondern göttlichen Befehl oder Antrieb gerechtfertigt werden könnten. Hiernach sagt er von jenen Frauen, die als Märtyrerinnen geehrt wurden: „ich wage über sie kein Urtheil zu fällen. Ich weiß nicht, ob die göttliche Autorität es der Kirche durch glaubwürdige Zeugnisse bezeichnet hat, jene Frauen als Märtyrerinnen zu feiern. Vielleicht ist dies geschehen. Wenn aber Gott befiehlt und seinen Befehl unzweifelhaft kundthut, — wer will dann den Gehorsam zum Verbrechen stempeln, und den frommen Gehorsam anklagen? Möge man nur wohl zusehen, ob der göttliche Befehl auch unzweifelhaft kundgegeben sei. Wir wenden uns durch das Ohr an das Gewissen und maßen uns über das Verborgene kein Urtheil an. Aber das sagen wir, das behaupten wir, das bekräftigen wir auf alle Weise, daß niemand in dem Wunsche, den zeitlichen Leiden zu entgehen, sich freiwillig den Tod geben darf, — damit er nicht in die ewige Pein gerathe; auch niemand wegen fremder Sünden, durch welche er nicht befleckt werden kann, — damit er nicht die schwerste eigene Sünde auf sich lade; auch niemand wegen seiner begangenen Sünden, — um deren willen ihm desto mehr das Leben nöthig ist, damit sie durch Buße geheilt werden; auch niemand endlich aus dem Verlangen nach jenem bessern Leben, welches nach dem Tode gehofft wird, — denn denen, die an ihrem Leben zu Schuldnern geworden sind, bietet das bessere Leben nach dem Tode keine Aufnahme."

Darnach die Frage erörternd, weshalb Gott solches Leid über die Keuschheit zugelassen habe, antwortet Augustinus: „freilich ist die Vorsehung des Schöpfers und Regierers der Welt zu erhaben; „gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege." Indessen fragt doch aufrichtig eure Seele, ob ihr euch nicht wegen jenes Gutes der Unverletztheit und Enthaltsamkeit oder Keuschheit in Selbstüberhebung begeben, an mensch-

lichem Lobe euch ergötzt und Andere beneidet habt. Ich klage nicht an was ich nicht weiß, und ich höre nicht was eure Herzen euch auf die Frage antworten. Wenn sie aber antworten, daß es so gewesen sei, so wundert euch nicht, daß ihr das, womit ihr den Menschen gefallen wolltet, verloren habt, und daß euch das geblieben sei, was ihr vor Menschen nicht zeigen könnt. Wenn ihr nicht in die Sünde eingestimmt habt, so ist zu der göttlichen Gnade, damit dieselbe nicht verloren gehe, die göttliche Hülfe hinzugekommen, und dem Ruhm vor den Menschen ist, damit ihr ihn nicht lieben solltet, die Schmach vor den Menschen nachgefolgt. Aus Beidem schöpfet Trost für euer armes Herz, einerseits als die Bewährten und andrerseits als die Gebesserten. Wenn aber eure Herzen euch die Antwort geben, daß ihr nie auf das Gut der Jungfräulichkeit, oder der Wittwenschaft, oder der ehelichen Keuschheit stolz gewesen seid, sondern euch des göttlichen Geschenkes demüthig und mit Zittern gefreut, und niemandem die gleiche Auszeichnung der Heiligkeit und Keuschheit beneidet habt, so wollet auch dann nicht mit Gott rechten, noch wähnen, daß Gott ohne Vergeltung etwas zugelassen habe, was ja niemand ungestraft begeht. Denn öfter wird nach einem hienieden verborgenen göttlichen Gerichte dem Zuge der bösen Begierden der Zügel nachgelassen, auf daß sie zur Strafe bei der Offenbarung des letzten Gerichts behalten werden. Vielleicht aber auch hatten jene, die sich dessen bewußt sind, daß sie nicht wegen des Gutes der Keuschheit sich überhoben haben, dennoch eine ihnen verborgene Schwachheit, die sich, wenn sie der Demüthigung entgangen wären, zum Hochmuthsdünkel gestalten konnte. So wie ein Theil vom Tode dahingerafft ist, damit nicht die Bosheit den Verstand verkehre, so ist auch andern gewaltsam etwas entrissen, damit ihre Demuth nicht durch das Glück verkehrt werde. Wiewohl auch das nicht mit Schweigen übergangen werden darf, daß einige, die jenes erduldeten, das Gut der Enthaltsamkeit zu den leiblichen Gütern rechnen mochten. Vielleicht ist ihnen dieser Irrthum genommen worden. Denn wenn sie bedenken, mit welcher Gesinnung sie Gott gedient haben, und nicht wanken in dem Glauben, daß

Gott die also ihm Dienenden und ihn Anrufenden niemals verlassen konnte, und nicht zweifeln, daß ihre Keuschheit ihm zum Wohlgefallen gereiche, so sehen sie auch ein, daß er niemals seinen Heiligen hätte jenes geschehen lassen, wenn auf solche Weise die Heiligkeit, die er ihnen mitgetheilt hat und an ihnen liebt, untergehen könnte."

„Dieses und Aehnliches," so schließt Augustinus diese Apologetik, „möge die erlöste Familie des Herrn, die hienieden in der Fremdlingschaft lebt, ihren Feinden antworten. Allerdings hat sie sich zu erinnern, daß selbst unter ihren Feinden zukünftige Mitbürger verborgen seien, damit sie auch in Beziehung auf die Feinde es nicht für fruchtlos erachte, daß sie die Widersprechenden mit Geduld trage; wie denn auch mit ihr, so lange sie in dieser Welt eine Pilgerin ist, durch die sacramentliche Gemeinschaft solche, theils offenkundig und theils verborgen, verbunden sind, die ihr in dem ewigen Erbtheil der Heiligen nicht angehören werden; solche, die, mit den Feinden verbündet, wider Gott, dessen Sacrament sie an sich tragen, sich nicht scheuen zu murren, und bald mit jenen die Theater besuchen, bald mit uns die Kirche füllen. Denn die beiden Reiche sind in dieser Welt in einander, und werden durch das letzte Gericht geschieden werden."

Augustinus stellt dann auch dar, daß die Drangsale der Gegenwart mit völliger Urtheilslosigkeit auf die Antiquirung des heidnischen Cultus und die gegen die heidnische Götterverehrung erlassenen Verbote zurückgeführt würden. Denn theils sei das römische Reich auch in den früheren Zeiten von ähnlichen Drangsalen betroffen worden, theils sei auch schon der an den Untergang Trojas geknüpfte Ursprung Roms ein Zeugniß, daß eine Stadt nicht wegen der Götterverehrung vor dem Untergange bewahrt bleibe. Aber die Götterverehrung habe auch den römischen Staat nicht vor dem Elende schützen können, sondern dasselbe beschleunigt oder vergrößert. Denn auf den innern Verfall des Staatslebens durch Sittenverderben folge äußere Zerrüttung. „Warum haben," fragt Augustinus, „ihre Götter nicht dem Sittenverderben gesteuert? Es war doch ihre Sache, den Völ-

kern, die ihnen dienten, nicht die Lehren eines gerechten Lebens zu verbergen, sondern diese Lehren mit klarer Verkündigung darzubieten, durch Seher sich strafend an die Sünder zu wenden, die Uebelthäter öffentlich mit Strafen zu bedrohen, und den Richtigwandelnden Belohnung zu verheißen. Wann ist jemals so etwas in den Tempeln der Götter mit fester und lauter Stimme erschollen?" Im Gegentheil sei die Aufnahme entsittlichender Spiele in den Cultus gefordert worden; und mit den Lehren der Weisheit, die ebenfalls im Heidenthum ausgesprochen seien, stehe im Widerspruch was in dem Cultus dargestellt und den Göttern zugeschrieben werde. Augustinus entwirft, zum Theil aus eignen Erinnerungen und Anschauungen, ein düstres Bild von dem heidnischen Cultus, und zeigt aus Aeußerungen großer Römer aus der antiken Zeit, daß schon lange vor den Demüthigungen und Leiden, welche der römische Staat in der Gegenwart erfahren hatte, über die innere Entnervung und Entsittlichung des Staats getrauert worden sei. „Durch unser Sittenverderben ist es gekommen," hatte Cicero gesagt, „daß wir nur noch den Namen eines Staats haben, denn in Wirklichkeit haben wir den Staat schon längst verloren." „Warum," fragt Augustinus, „werden denn die gegenwärtigen Uebel auf Christum geschoben, der mit heilbringender Lehre die falschen und trügenden Götter zu verehren verbietet, und die schädlichen und schändlichen Lüste mit göttlicher Autorität strafend und verdammend, aus der an diesen Uebeln hinschwindenden und zerfallenden Welt allmählig seine Familie hinausführt, um aus ihr sein ewiges, und nicht durch das Rühmen der Eitelkeit, sondern durch das Zeugniß der Wahrheit herrliches Reich zu erbauen?" „Wenn," fährt er fort, „dasjenige, was die christliche Religion, über die Gerechtigkeit der Sitten lehrt, gehört und beherzigt würde von den Königen der Erde, und von allen Völkern, von den Fürsten und allen Richtern der Erde, von den Jünglingen und Jungfrauen, von den Alten und den Jungen, und von jedem für die Lehre fähigen Alter beiderlei Geschlechts, dann würde der Staat mit dem Glück des zeitlichen Lebens die

Erde schmücken, und darnach zu der Höhe des ewigen Lebens erhoben werden."

„Aber," sagt er weiter, „jene Götterverehrer kümmern sich auch nicht darum, ob der Staat verderbt sei. Möge er, sagen sie, nur bestehen, möge er nur durch Reichthum blühen, durch Siege ruhmvoll, oder was noch mehr werth ist, im Frieden ungefährdet sein. Mögen nur die Reichthümer immer mehr anschwellen, damit uns nichts mangele zu den täglichen Vergeudungen, durch welche der Mächtigere die Schwächeren unter sein Joch werfen kann. Mögen nur die Armen um des Brodes willen den Reichen gehorchen, und wie sie deren Gönnerschaft in träger Ruhe genießen, von den Reichen zu Klientschaften und zum Dienst des Hochmuths gemißbraucht werden können. Möge das Volk nur Beifall klatschen, nicht denen, welche sein Bestes suchen, sondern denen, welche ihm Lustbarkeit spenden. Möge nichts Schweres befohlen, nichts Gemeines verboten werden. Möge den Königen nichts daran liegen, ob sie über gute Unterthanen regieren, wenn sie nur über unterwürfige Unterthanen regieren. Mögen die Provinzen den Königen nicht als Sittenrichtern dienen, sondern als Gebietern über das Eigenthum und Schaffnern der Vergnügungen. Mögen sie vor denselben nicht aufrichtige Ehrerbietung, sondern schmähliche und knechtische Furcht haben. Mögen die Gesetze vielmehr, was dem fremden Reben, als was dem eignen Leben schädlich ist, zum Augenmerk haben. Niemand werde vor die Richter geführt, außer wer dem Eigenthum, dem Hause, dem Wohlergehn oder der Unwillfährigkeit eines Andern lästig oder schädlich ist; übrigens möge jeder mit dem Seinen, oder mit den Seinen, oder mit denen, die es wollen, machen, was er will. Ueberfluß möge sein an öffentlichen Buhlerinnen, damit jeder seine Lust befriedigen kann, und besonders diejenigen, die sich auf ihre Kosten nicht eigne Buhlerinnen halten können. Mögen weite und prächtige Häuser gebaut werden, köstliche Gelage sich an einander reihen, wo jeder, der will und kann, Tag und Nacht spielen, trinken, speien und zerfließen kann. Ueberall mögen Tänze wirbeln und die Theater von den

Stimmen ungebührlicher Freude und jeder Art grausamer oder schändlicher Lust widerhallen. Der sei ein Feind der öffentlichen Ordnung, wem dieses Glück mißfällt; und wer dasselbe zu ändern oder zu entfernen sucht, den verbanne die freie Menge aus ihren Ohren, stoße ihn aus seinen Stellen, schaffe ihn aus dem Leben. Für wahre Götter mögen diejenigen gehalten werden, die den Völkern dieses Glück verschaffen und erhalten. Mögen sie verehrt werden wie sie wollen, mögen sie jedwedes Spiel verlangen, welches sie wollen, und mit ihren Verehrern oder von ihren Verehrern haben können; nur mögen sie bewirken, daß einer solchen Glückseligkeit weder von Feinden, noch von Seuchen, noch sonst wie eine Gefahr drohe. Welcher Verständige möchte einen solchen Staat, ich sage nicht — mit dem römischen Reiche, sondern mit dem Hause des Sardanapal vergleichen, eines Königs, der auf sein Grabmal schreiben ließ, daß er nur dasjenige im Tode besitze, was er während seines Lebens mit seinen Lüsten verzehrt habe?" Oder ob etwa in der Behauptung, daß in einem Geheimcultus der Götter eine heilige Sittenlehre überliefert werde, eine Entkräftung der Vorwürfe gegen den öffentlichen Cultus enthalten sei, anstatt einer neuen Anklage? „So groß," sagt Augustinus, „ist die Macht der Gerechtigkeit und Keuschheit, daß durch das Lob derselben jedes oder doch fast jedes menschliche Gemüth bewegt wird, und nicht so ganz von der Sünde hingenommen ist, daß völlig das Gefühl des Ehrbaren untergegangen wäre."

Aus der Geschichte des römischen Staats in der vorchristlichen Zeit entnimmt Augustinus eine Reihe von Beispielen, um nachzuweisen, daß auch damals Leiden aller Art, Drangsal und Elend äußerer und innerer Kriege, ohne jene Züge menschlichen Edelmuths, die bei der gothischen Eroberung den Einfluß des christlichen Geistes gezeigt hatten, dazu furchtbare und verheerende Ausbrüche der Naturkräfte über das römische Reich ergangen seien; wie denn auch ebenfalls aus der Geschichte einzelner heidnischer Persönlichkeiten sich erweisen lasse, daß die Verehrung der Götter nicht den Erwerb oder Besitz der zeitlichen Güter sichere

und vor zeitlichem Elend bewahre. „Wenn ich," sagt er, „dieses und ähnliches, welches von der Geschichte aufgezeichnet ist, überall wo ich es finden könnte, zusammensuchen wollte, wo würde ich aufhören? Mögen sie, die gegen die so großen Güter unsers Christus undankbar sind, ihren Göttern Vorwürfe machen wegen so großer Uebel. Denn gewiß doch, als jenes geschah, rauchten die Altäre der Gottheiten und dufteten von sabäischem Weihrauch und Blumenkränzen, glänzten die Priesterthümer und die heiligen Orte, und wurde in den Tempeln geopfert, gespielt — und auch gewüthet, wenn von Bürgern Bürgerblut nicht nur an sonstigen Stätten, sondern sogar zwischen den Altären der Götter vergossen ward. Das weiß ich, und das erkennt leicht mit mir jeder Vorurtheilsfreie, daß, wenn schon damals die christliche Lehre verbreitet gewesen wäre, diejenigen, deren Beschuldigungen wir jetzt ertragen müssen, alles jenes Elend lediglich der christlichen Religion zugeschrieben hätten." Diesem Nachweis wird der Nachweis gegenüber gestellt, daß eben so wenig die irdische Macht und Wohlfahrt der Einzelnen und besonders auch nicht die gepriesene Größe des römischen Reichs aus der Götterverehrung abgeleitet werden könne. „Wiewohl," sagt Augustinus, „ich doch etwas untersuchen möchte, welcher verständige und weise Grund vorhanden ist, die Größe und Weite der Herrschaft zu rühmen, wenn doch nicht gezeigt werden kann, daß Menschen glücklich seien, die stets in kriegerischen Verwickelungen, in Bürgerblut oder in feindlichem Blute, aber doch menschlichem Blute mit düsterer Besorgniß oder grausamer Begierde sich befinden, um den glänzenden Schein einer hinfälligen Befriedigung zu erreichen, deren plötzliches Zerbrechen entsetzlich befürchtet wird. Damit dieses leichter beurtheilt werde, wollen wir nicht einer eitlen Aufgeblasenheit uns überlassen, und mit hochtönenden Worten die Schärfe der Beurtheilung abstumpfen, indem wir von Völkern, Reichen und Provinzen hören; sondern wir wollen uns zwei Menschen darstellen, — denn jeder einzelne Mensch ist, ähnlich dem einzelnen Buchstaben in einer Rede, gleichsam ein Element des Staates, von wie weiter Ausdehnung derselbe auch sein

möge. Den einen Menschen wollen wir uns als einen armen oder wenig bemittelten, den andern als einen sehr reichen denken; aber bei dem Reichen wollen wir uns denken, daß er von Furcht geängstigt, von Traurigkeit hingenommen, von Begierden gestachelt werde, niemals sicher, stets unruhig, immer von feindlichem Streite aufgeregt, und daß er freilich unter solchem Elende sein Erbgut unsäglich vergrößere, aber auch zugleich mit der Vergrößerung die bittersten Sorgen auf sich häufe; bei dem wenig Bemittelten dagegen wollen wir uns denken, daß er sich an seinem kleinen und eingeschränkten Erbtheil genügen lasse, den Seinen lieb und werth sei, mit seinen Anverwandten, Nachbarn und Freunden im besten Frieden lebe, fromm, gütig, gesund, genügsam, keusch und zufriedenen Gewissens sei. Würde jemand so thöricht sein, daß er schwanken möchte bei der Frage, wem von den Beiden er den Vorzug zuerkennen werde? Was nun von zweien Menschen gilt, eben das gilt auch von zweien Völkern und von zweien Staaten; und wenn wir dies nur bedenken, so werden wir leicht erkennen, wo die Eitelkeit wohnt und wo das Glück." Augustinus fügt aber auch noch an einer andern Stelle hinzu: „laßt uns jedoch noch weiter sehen, ob die Freude über die Weite des Reichs berechtigt ist. Die Ungerechtigkeit derer, gegen welche gerechterweise Krieg geführt ist, hat zu der Größe des Reichs geholfen. Dasselbe würde also doch klein sein, wenn die Ruhe und Gerechtigkeit der Nachbarn keinen Krieg hervorriefe. So würden denn bei glücklicheren menschlichen Zuständen alle menschlichen Reiche, der friedsamen Nachbarschaft sich erfreuend, klein sein, und mithin würden in der Welt viele Reiche der Völker bestehen, gleichwie es in einer Stadt viele Bürgerhäuser giebt. Deshalb erscheint das Kriegführen und die Erweiterung der Herrschaft durch Bezwingung von Völkern den Bösen als ein Glück, den Guten als eine Nothwendigkeit. Weil es jedoch noch schlimmer wäre, wenn die Ungerechteren über die Gerechteren herrschten, so wird jene Nothwendigkeit nicht unangemessen als Glück bezeichnet. Aber ohne Zweifel ist es doch ein größeres Glück, mit einem guten Nachbar in Eintracht zu leben, als einen bösen und kriegerischen Nachbar

zu unterjochen. Es ist ein schlechter Wunsch, wenn man jemanden haben will, den man hassen oder fürchten darf, um ihn besiegen zu können."

Ausführlich verbreitet sich dann Augustinus darüber, daß den römischen Gottheiten die Größe des römischen Reichs nicht zugeschrieben werden dürfe. Denn nicht allein berichte die Götterlehre über eine unübersehliche Menge von Gottheiten, sondern veranlasse auch zu der Vorstellung, daß diese Menge noch ins Unbestimmte zu vergrößern sei, weil die Natur- und Lebensbeziehungen immer noch wieder mehr specialisirt werden könnten. Es erscheine unmöglich, daß den sämmtlichen Gottheiten, von deren begünstigendem Wirken doch die Wohlfahrt und Größe des Staats abhängen solle, der gebührende Cultus dargebracht sei oder dargebracht werde; auch zeige die Geschichte des heidnisch-religiösen Cultus im römischen Reich, daß die Vollständigkeit der Verehrung gemangelt, und das Reich unter angeblichem Gegeneinanderkämpfen von Gottheiten sich ausgebreitet habe. Wenn man nun aber, nach einer Ruhe des religiösen Standpunktes strebend und vermöge des Subordinationsverhältnisses zwischen den einzelnen Gottheiten, die Gunst vieler Götter wieder auf die Gunst weniger Götter zurückführen wolle, so nähere man sich freilich, je mehr man diesen Weg fortsetze, auch um so mehr der Wahrheit, daß, — nicht von einem Fatum nach astrologischen Wahngebilden, — sondern von dem Willen des Einen wahrhaftigen und allmächtigen Gottes das Geschick der Reiche wie der Einzelnen abhänge; — das Ziel, wo das auf Begreifung des göttlichen Waltens gerichtete religiöse Sehnen seinen wahrhaften Ruhepunkt findet. Untersuchungen über das Verhältniß der göttlichen Präscienz und Weltregierung zu der menschlichen Willensbestimmung haben an dieser Stelle des Augustinschen Werks ihre Stelle erhalten, und führen zu dem Resultat, daß von der göttlichen Präscienz die Selbstbestimmung des menschlichen Willens umfaßt werde und als ein Factor in der göttlichen Weltregierung einbegriffen sei.

Augustinus forscht dann nach den Ursachen der Machtent-

wickelung des römischen Reichs. Die alles umfassende Ursache war freilich der Wille Gottes, aber dieser Wille hatte doch wieder seine menschlich-erkennbaren Seiten. Gestützt auf die Geschichte und die Aussprüche klassischer Autoren, bezeichnet Augustinus als die Triebkraft der römischen Macht die Ruhmbegierde, die sich zunächst auf die Freiheit des Vaterlandes, darnach auf die Herrschermacht des Vaterlandes bezogen, und zu so vielen heroischen Thaten und Leiden den Impuls gegeben habe. Denn der Weg zur Erreichung eines solchen Ziels, welches von den Schlechten mit List und Betrug erstrebt werde, sei bei den Bessergesinnten die Tugend der Selbstverleugnung und Hingebung, die auch von den Schlechten geehrt wenn gleich nicht ausgeübt werde. Also durch eine Reihe heroischer Thaten und Leiden, deren Triebkraft der Ehrgeiz und deren Ziel der Ruhm gewesen sei, habe die Macht des römischen Reichs sich soweit ausgebreitet, daß schon der Machtbestand selbst, ungeachtet des zunehmenden Sittenverderbens und des immer mehr abnehmenden Heroismus, die Ursache seiner fortschreitenden Vergrößerung geworden sei. Wenn nun aber aus dem menschlich Erkennbaren der göttliche Rathschluß erwogen werde, so offenbare sich in der Machtentwickelung des römischen Staats die göttliche Gerechtigkeit und Güte. Denn zwar sei die von Ruhmbegierde geleitete und auf den Ruhm des irdischen Vaterlandes, mithin auf menschlichen Ruhm sich beziehende Tugend der alten Römer nicht für wahre Tugend zu achten, weil die wahre Tugend ihr Ziel nicht in Menschen sondern in Gott finde; aber doch eine Abschattung der Tugend habe in jenen Thaten und Leiden sich gezeigt und von Gottes Gerechtigkeit den erstrebten irdischen Lohn erhalten. „Sie haben," sagt Augustinus, „keine Ursache sich über die Gerechtigkeit Gottes zu beklagen, sie haben ihren Lohn dahin." Ferner sei auch hinsichtlich derjenigen Völker, welche dem römischen Joch und den römischen Gesetzen entworfen seien, das gerechte göttliche Walten erkennbar. Auch die Juden, welche den Verleiher des wahrhaftigen Ruhms und des wahrhaftigen Staats verschmäheten und tödteten, seien gerechterweise den Römern in die Hände gegeben.

Endlich werde durch die hingebungs- und aufopferungsvollen Thaten, die aus der Geschichte des römischen Staats berichtet seien, den Mitgliedern des Gottesstaats eine große Anmahnung vorgehalten, daß sie, denen ein ewiges und himmlisches Ziel vorleuchte, keiner Selbstverleugnung und Aufopferung sich weigern dürften. „Der Lohn der Heiligen," sagt Augustinus, „die hienieden um des Reiches Gottes willen Schmach erdulden, ist ein ganz anderer, und denen, welche diese Welt lieb haben, verhaßt. Jenes Reich ist ewig. Dort ist die wahre und vollkommene Seligkeit. Von dort her haben wir das Unterpfand des Glaubens empfangen, so lange wir hier in der Pilgerschaft uns nach der Schönheit sehnen, die dort ist. Dort geht die Sonne nicht mehr auf über Gute und Böse, sondern nur allein auf die Guten leuchtet dort die Sonne der Gerechtigkeit herab. Dort, wo allen der Schatz der Wahrheit gemeinsam ist, bedarf es nicht mehr der Sorgsamkeit, den öffentlichen Schatz durch Verzichtleistung auf einzelnes Eigenthum zu bereichern. Mithin nicht nur deshalb, damit jenen großen Menschen ein entsprechender Lohn ertheilt werde, ist die römische Herrschaft um menschlichen Ruhmes willen groß und weit geworden, sondern auch deshalb, damit die Mitbürger des ewigen Staates, so lange sie hienieden Fremdlinge sind, fleißig und ernst auf jene Beispiele hinblicken und erkennen sollten, eine wie große Liebe dem himmlischen Vaterlande gebühre um des ewigen Lebens willen, da der irdische Staat von seinen Mitbürgern so hoch geliebt worden ist um des Ruhmes willen der Menschen."

„Wenn wir jedoch," fährt Augustinus fort, „auch etwas sagen konnten, in so weit Gott uns dasselbe offenbaren wollte, so ist es uns doch zu hoch und geht weit über unsre Kräfte hinaus, die verborgenen Tiefen der Menschen zu ergründen, und die verdienten Geschicke der Reiche mit durchdringendem Blick zu beurtheilen." Nur daß alles auf den heiligen und barmherzigen Willen Gottes zurückgeführt werde, zugleich mit der Erwägung, daß die wahrhaftigen Güter, auf welche die Gottesverehrung sich zu beziehen habe, nicht die Güter des zeitlichen sondern des

ewigen Lebens seien. „Denn,“ sagt Augustinus, „wir preisen auch einige christliche Kaiser nicht deshalb glücklich, weil sie lange regierten, und, als sie dann endlich eines friedlichen Todes starben, ihren Söhnen die Herrschaft hinterließen, oder weil sie über äußere Feinde des Staats siegten, oder innere Empörung unterdrückten und vermieden. Diese und andere Gaben oder Tröstungen des anfechtungsvollen irdischen Lebens sind ebenfalls manchen Götterverehrern, die nicht zu dem Reiche Gottes gehören, zu Theil geworden; und es ist dies eine barmherzige Kundgebung Gottes, durch welche er gezeigt hat, daß die an ihn Glaubenden nach den zeitlichen Gütern nicht dergestalt, als ob es die höchsten Güter wären, verlangen sollen. Sondern glücklich preisen wir jene, wenn sie gerecht regieren, wenn sie sich bei dem Vernehmen der ehrfurchtsvollen Worte und den Bezeigungen demüthiger Huldigungen von Selbstüberhebung fern halten, eingedenk daß sie Menschen sind; wenn sie der Majestät Gottes mit der ihnen verliehenen Macht dienen und die Gottesverehrung zu fördern streben; wenn sie Gott fürchten, lieben und verehren; wenn sie vor allem *jenes* Reich lieben, in welchem sie von denen, die dort ihre Mitgenossen sind, nichts zu befürchten haben; wenn sie langsam zur Rache, schnell zur Verzeihung sind; wenn sie die Rache aus Noth ausüben, zum Regiment und Schutz des Staates, nicht zur Befriedigung persönlicher Erbitterung; wenn sie die Verzeihung nicht zur Straflosigkeit der Ungerechtigkeit, sondern in Hoffnung auf Besserung gewähren; wenn sie die nothwendige Strenge der Beschlüsse durch Lindigkeit des Erbarmens und Reichlichkeit der Wohlthaten wieder ausgleichen; wenn sie gegen die Verschwendung um so fester den Zügel halten, je willkürlicher sie denselben nachlassen könnten; wenn sie lieber über ihre eignen bösen Begierden, als über die Völker herrschen wollen; wenn sie dies alles nicht aus dem brennenden Antriebe nach eitlem Ruhme thun, sondern aus der Liebe zu dem ewigen Leben; und wenn sie nicht verabsäumen, ihrem Gott für ihre Sünden das Opfer der Demuth, der Barmherzigkeit und des Gebets darzubringen. Von solchen christlichen Kaisern sagen wir, daß sie auf Erden

selig sind in der Hoffnung, und dereinst, wenn das Erhoffte erschienen ist, selig sein werden in der Erfüllung." Augustinus stellt dann die Beispiele des Constantin und des Theodosius hin, und wenn er an dem Ersteren zeigt, welche Fülle zeitlichen Glückes Gott auch einem christlichen Kaiser gewährt habe, giebt er durch seine Schilderung des Theodosius zu erkennen, daß er besonders bei diesem Kaiser eine Vereinigung der Tugenden erblickte, welche die Zierde eines wahrhaft christlichen Fürsten waren.

Augustinus beschäftigt sich darauf mit der Widerlegung der Ansicht, daß den Göttern göttliche Verehrung um des ewigen Lebens willen zu weihen sei. Meistens an Varro sich anschließend, geht er aufs neue in Untersuchungen über die griechisch-römische Mythologie ein, um zu zeigen, daß aus dem Göttercultus keine Hoffnung für das ewige Leben geschöpft werden könne; wie denn auch auf dem heidnisch-philosophischen Standpunkte sich die Hinneigung zu einem pantheistischen Naturcultus und das Bestreben, die mythologischen Erzählungen in Naturphilosopheme zu übertragen, zu erkennen gebe, verbunden mit der Theorie, daß der philosophische Standpunkt die vom Staat recipirten religiösen Culte als Staatsinstitute betrachten und im Staatsinteresse beobachten und ehren müsse. Seneca hatte gesagt: „jene ganze Götterschaar, welche in langer Zeit vieljähriger Aberglaube gesammelt hat, werden wir dergestalt anbeten, daß wir diesen Cultus nicht sowohl auf die Wahrheit, als auf die Sitte beziehen." Und Varro hatte zuerst von den menschlichen, darnach von den göttlichen Dingen geschrieben, weil zuerst die Staaten gegründet, und dann erst die Staatsanstalten der religiösen Culte gestiftet seien. Dagegen sagt Augustinus: „Die wahre Religion ist von keinem irdischen Staate gestiftet worden, sondern sie ist es, die den himmlischen Staat gestiftet hat. Sie ist es, welche der wahre Gott, der Geber des ewigen Lebens, seinen wahren Verehrern einhaucht und einprägt." Auf die heidnischen Naturphilosopheme läßt Augustinus sich hier wenig ein. „Wir haben," sagt er, „jetzt für unsern Zweck nicht mit der Physiologie, sondern mit der Theologie zu thun, nämlich wir beschäftigen uns jetzt nicht mit der Naturerkenntniß, sondern mit der Gotteserkenntniß."

Nicht über die physiologischen Ansichten, in welche etwa die Mythen umgedeutet werden könnten, wollte er sich jetzt auslassen, sondern zeigen wollte er, daß jene Götter, mit deren Cultus es die Tempel und die Theater zu thun hätten, nicht das ewige Leben mittheilen könnten. „Und wir sind doch," setzte er hinzu, „recht eigentlich dadurch Christen, daß wir uns ganz auf das ewige Leben beziehn." Dennoch aber hatten auch gerade jene Philosophen, die er vor allen andern hochschätzte, für die Verehrung der Volksgötter um des ewigen Lebens willen ihre Stimme erhoben. An der platonischen Philosophie, die von so großem Einfluß auf seinen Lebensgang gewesen war, hatte er stets mit Anhänglichkeit festgehalten. Dort fand er die nächsten Berührungspunkte mit dem Christenthum. Er fand dort die Lehren von dem überweltlichen Wesen Gottes und von der Weltschöpfung; die Idee, daß Gottes Wesen als das höchste Sein unwandelbar sei, und jedes wandelbare Wesen einerseits auf die göttliche Schöpfermacht, durch welche ihm das Maaß des Seins und Wesens bestimmt sei, und andrerseits auf das Nichtsein zurückweise; auch die Idee, daß Gott das Licht und Leben des menschlichen Geistes sei, das höchste und allein wahrhaftige Gut, durch dessen Gemeinschaft der Mensch die Beseligung empfange, die nur durch das Anhangen an dem höchsten und allein wahren Gute geschöpft werden könne; ebenfalls die Idee, daß die Schöpfung aus dem Gesichtspunkte der allumfassenden göttlichen Güte betrachtet werden müsse; endlich auch die Spuren der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Er fand dort freilich nicht das Zeugniß von der Menschwerdung Gottes und den Weg der Demuth, auf welchem der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott gelange. Deshalb verglich er auch die Platoniker mit Wanderern, die, am Meeresufer stehend, zwar auf die fernliegende Küste des Vaterlandes hinblicken, doch das Mittel zur Ueberfahrt nicht sehen, um in die Nähe des Vaterlandes zu gelangen und dasselbe zu erreichen. Aber große Berührungspunkte mit der christlichen Wahrheit fand er doch bei den Platonikern. „Keine," sagte er, „stehen uns näher als sie;" und ließ es dabei dahin-

gestellt, ob dem Platonismus die Quelle dieser Erleuchtung aus den heiligen Schriften des alten Bundes, oder auch vielleicht aus Einwirkungen des Christenthums zugeflossen sei, oder ob an den Ausspruch des Apostels gedacht werden müsse: „daß man weiß, daß Gott sei, ist ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart, damit, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man deß wahrnimmt, an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt."

Und doch hatten gerade die Platoniker sich viel bemüht, mit ihrer Philosophie die religiösen Culte des Heidenthums in Uebereinstimmung zu bringen und dadurch den Standpunkt des heidnisch-religiösen Geistes zu befestigen. Es entsprachen diese Reconstructionen dem Charakter einer Zeit, in welcher, als aus dem Alten das Neue herausgeboren werden sollte, die größten religiösen Gährungen vorhanden waren, und ein Gefühl der religiösen Unbefriedigung und Sehnsucht durch die Gemüther ging, welches, wenn das wahrhaft Erneuende nicht gefunden oder verkannt ward, wieder zu dem Alten, obgleich dasselbe sich innerlich überlebt hatte, sich zurückwandte und Vereinbarungen mit der Philosophie versuchte, da auf philosophischem Wege die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses nicht erreicht werden kann. Unglaube und Aberglaube stehen in nahen Beziehungen zu einander. Dieselben Zeiten, in denen religiöser Unglaube sich ausdehnt, sind auch ergiebig für religiösen Aberglauben. Während einerseits die römischen Volksreligionen als Staatsinstitutionen betrachtet wurden, die ohne Glaubenszustimmung lediglich nur im Staatsinteresse aufrecht erhalten werden müßten, wurde andrerseits der Mantik, der Theurgie und Goetie das Wort geredet, auf Aussprüche chaldäischer, indischer und egyptischer Mysteriosophen als auf Orakelworte gelauscht, und der aus solchen Quellen gewonnene Aufschluß in die Reconstructionen der Götterlehre aufgenommen. Besonders Apulejus und Porphyrius hatten sich damit beschäftigt, die Mythologie mit der platonischen Philosophie in Uebereinstimmung zu bringen. Die Götterlehre wurde bei ihnen zur Dämonologie, und der Cultus der Götter oder

Dämonen wurde dadurch gerechtfertigt, daß ihnen ein Mittleramt zwischen Himmel und Erde angewiesen ward, nämlich die Emportragung der menschlichen Wünsche und Gebete zum Himmel und die Herunterleitung der göttlichen Gaben vom Himmel.

Unter dem Vielen, was Augustinus gegen diese philosophisch-religiösen Systeme sagt, nimmt seine Polemik gegen ein solches vermeintliches Mittleramt am meisten das Interesse in Anspruch. Apulejus und auch Porphyrius hatte die Dämonen im Verhältniß zu den Menschen als unsterbliche und mit höhern Kräften begabte, aber, ähnlich den Menschen, mit Begierden und Leidenschaften behaftete Wesen beschrieben. „Wie können sie denn," fragt Augustinus, „wahrhafte Mittler sein, da ihnen gerade das geistige Elend mit den Menschen gemeinsam ist? Sie können im Gegentheil nur falsche und verderbliche Mittler sein." „Wenn ihnen aber," fährt er fort, „zugleich mit der Unsterblichkeit auch geistige Herrlichkeit und Seligkeit beigemessen wird, und sie also dem Begriff der Engel Gottes entsprechen würden, so können sie überhaupt nicht als Mittler angesehen werden. Zwischen dem, was unsterblich und selig und dem was sterblich und elend ist, kann das Mittlere entweder nur das sterblich Selige oder das unsterblich Elende sein." Durch diese Bemerkungen wird Augustinus veranlaßt von dem Mittleramte des einigen wahrhaftigen Mittlers zu reden. „Etwas Anderes," sagt er, „ist es mit einem bösen Mittler, der Freunde trennt, und etwas Anderes mit einem guten Mittler, der Feinde versöhnt. Und deshalb giebt es viele Mittler, die trennen, weil die Menge, die selig ist, durch die Gemeinschaft mit dem einigen Gott ihre Beseligung empfängt. Dieser Beseligung beraubt, erhebt die Menge der bösen Engel, welche sich der Erreichung der Seligkeit entgegenstellt, schon gewissermaßen durch ihre Menge eine verwirrende Stimme, um zurückzuscheuchen von dem einzig beseligenden Gute, zu dessen Erreichung es nicht vieler Mittler bedurfte, sondern Eines Mittlers, und zwar eben desjenigen, durch dessen Gemeinschaft wir selig sind, nämlich des unerschaffnen Wortes Gottes, durch welches Alles geschaffen ist. Doch nicht deshalb

ist der Heiland der Mittler, weil er das Wort ist, — sondern er ist der Mittler durch seine menschliche Natur. Und eben auch dadurch, daß der selige und beseligende Gott durch die Annahme unsrer menschlichen Natur uns den Weg zur Gemeinschaft mit seiner Gottheit dargeboten hat, zeigt er, daß wir, um zu jenem seligen und beseligenden Gute zu gelangen, nicht noch wieder nach andern Mittlern zum stufenweisen Emporklimmen suchen sollen. Denn, indem er uns von der Sterblichkeit und Unseligkeit befreit, führt er uns nicht in so fern zu den unsterblichen und seligen Engeln, daß wir durch deren Gemeinschaft unsterblich und selig seien, sondern er führt uns zu der Dreieinigkeit, durch deren Gemeinschaft auch die Engel selig sind. Daher wollte er, um der Mittler zu sein, in der Knechtsgestalt unter die Engel erniedrigt sein; in der Gottesgestalt blieb er über den Engeln erhaben. Hienieden ist er der Weg des Lebens, dort oben ist er das Leben."

Hieran schließt sich die Entwickelung, daß den Engeln keine göttliche Verehrung erwiesen werden dürfe. „Gott allein ist es," sagt Augustinus, „unser Gott und der Gott der unsterblichen und seligen Engel, dem wir jenen Dienst, den die Griechen „Latreia" nennen, zu erweisen schuldig sind, sei es durch irgend welche Sakramente, oder durch uns selbst. Wir alle insgesammt sind ein Tempel Gottes, und wir alle im Einzelnen sind Tempel Gottes, weil er sowohl die Eintracht Aller als auch die Einzelnen würdigt, darin zu wohnen. Unser Herz, wenn es sich zu ihm erhebt, ist unser Altar. Sein Eingeborner ist unser Priester, der uns mit ihm versöhnt. Ihm bringen wir blutige Opfer, wenn wir bis aufs Blut für seine Wahrheit streiten. Ihm sind unsre Opfer zum süßen Geruch angezündet, wenn wir vor seinem Angesichte in frommer und heiliger Liebe brennen. Ihm weihen und bringen wir dar seine Gaben in uns, und uns selbst. Ihm sprechen wir aus und heiligen wir an den dazu bestimmten festlichen Tagen das Gedächtniß seiner Wohlthaten, damit nicht im Fortgange der Zeit undankbare Vergessenheit uns beschleiche. Ihm opfern wir das Opfer der Demüthi-

gung und des Lobes auf dem Altare des mit dem Feuer der Liebe brennenden Herzens. Um ihn zu schauen, so weit er geschaut werden kann, und ihm anzuhangen, reinigen wir uns von allen Flecken der Sünden und Begierden, und heiligen uns durch seinen Namen. Er selbst ist der Quell unsrer Seligkeit und das Ziel alles unsers Strebens. Denn unser Gut ist nichts Anderes als unser Anhangen an ihm, der durch sein geistiges Umfangen unsern Geist fruchtbar macht zu den wahrhaftigen Tugenden. Dieses Gut von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften zu lieben, wird uns befohlen. Zu diesem Gute müssen wir von denen, die uns lieben, hingeführt werden, und müssen wir diejenigen hinführen, die wir lieben. Dadurch werden jene beiden Gebote erfüllt, in denen das ganze Gesetz nebst den Propheten hanget. Das ist die Gottesverehrung, die wahre Religion, die rechte Frömmigkeit, der dem Herrn allein zu erweisende Gottesdienst. Und jede unsterbliche Macht, mit welcher Erhabenheit sie auch begabt sein mag, hat, wenn sie uns liebt als sich selbst, den Willen, daß wir, um selig zu sein, dem Herrn unterthan seien, dem auch sie selbst unterthan ist."

Als die hervorragendsten Aeußerungen des Gottesdienstes betrachtet Augustinus die Opfer. „Vieles," sagt er, „ist aus dem göttlichen Cultus auf menschliche Ehre übertragen worden, entweder in übertriebener Demuth oder in verabscheuenswerther Schmeichelei, so jedoch, daß diejenigen, auf welche es übertragen ward, für Menschen gehalten wurden; wer aber ist jemals der Ueberzeugung gewesen, daß jemandem geopfert werden müßte, außer dem Herrn, oder doch solchen, die für Götter gehalten oder ausgegeben wurden?" Den Begriff der Opfer bestimmt er dahin, daß derselbe überhaupt alles dasjenige in sich schließe, was der Mensch in der Beziehung auf Gott thue, um in heiliger Gemeinschaft dem allein wahrhaften und wahrhaft beseligenden Gute anzuhangen. Von diesen Opfern im eigentlichen Sinne unterscheidet er das Sakrament der Opfer, welches, wie er äußert, die Zeichen oder Sinnbilder der eigentlichen Opfer umfasse, und für welches das Wort Opfer so sehr die Bezeichnung geworden

sei, daß, wenn dieses Wort genannt werde, nicht an die Opfer im eigentlichen sondern im sakramentalen Sinne gedacht zu werden pflege. Es ist schon genugsam zur Darstellung gebracht worden, daß er den Sakramentsbegriff weit ausdehnte, und denselben auf Alles übertrug, wodurch das Reale mit symbolischer Hülle umgeben, oder auch symbolisch bezeichnet ward. Die Opfer des alten Testaments betrachtete er als eine vielfache sakramentliche Symbolik der darzubringenden wahrhaftigen Opfer; wie aber auf dem neutestamentlichen Standpunkte viele der Hüllen hinweggethan seien, so habe dieser Standpunkt auch nur ein sakramentliches Opfer, nämlich das allumfassende Opfer des kirchlichen Altarsakraments, dessen mannigfache Abschattung in der Vielheit der alttestamentlichen Opfer sich erkennen lasse. „Weil," sagt er, „die wahren Opfer die Werke der Barmherzigkeit sind, die, mögen wir sie uns selbst oder den Nächsten erweisen, um Gottes willen gethan werden, und weil die Werke der Barmherzigkeit zu keinem andern Zweck geschehen, als damit wir von unserm Elende befreit und selig werden — was nur dann uns zu Theil wird, wenn wir uns zu Gott halten; — so bringt der gesammte Gottesstaat der Erlösten, das heißt, die Versammlung und Gemeinschaft der Heiligen, Gott dem Herrn das allgemeine Opfer dar durch den großen Hohenpriester, der sich selbst für uns dargebracht hat durch sein Leiden in der Knechtsgestalt, damit wir der Leib des großen Hauptes sein sollten. Denn die Knechtsgestalt hat er dargebracht, in der Knechtsgestalt ist er dargebracht worden, weil er gemäß dieser Gestalt der Mittler, in dieser Gestalt der Priester, in dieser Gestalt das Opfer ist. Deshalb, nachdem der Apostel uns ermahnt hat, daß wir unsre Leiber zu einem lebendigen, heiligen, gottgefälligen Opfer begeben sollen, fährt er fort: „gleicher Weise, als wir in Einem Leibe viele Glieder haben, also sind wir viele Ein Leib in Christo." Das ist das Opfer der Christen: „viele Ein Leib in Christo." Das wird auch in der Kirche immer wieder aufs neue durch das den Gläubigen bekannte Altarsakrament gefeiert, und der Kirche wird

durch dieses Sakrament gezeigt, daß sie durch das, was sie darbringt, selbst dargebracht wird.“

Im Vergleich zu den ausführlichen Untersuchungen Augustins, die sich auf das Taufsakrament beziehen, tritt seine Forschung in Beziehung auf das Altarsakrament sehr zurück. Es waren damals in Hinsicht auf die Lehre vom heiligen Abendmahl noch keine Streitfragen entstanden, und die ausführlichen Entwickelungen dieser Lehre gehören späteren Zeiten an. Wenn auch in Augustins Werken nicht selten vom Abendmahl die Rede ist, so doch immer nur kurz und beiläufig, und ohne daß eine nähere Entwickelung veranlaßt oder erstrebt wäre. Dennoch liegen seine Anschauungen von dem Altarsakrament mit klarer Bestimmtheit vor. In zwiefacher Hinsicht hatte nach seiner Auffassung das heilige Abendmahl sakramentliche Bedeutung, als Opfer und des Mahl des Genusses. Betreffend das Erstere, betrachtete er das Abendmahl als das Sakrament der Opferung, mit welcher die in dem Herrn, der sich selbst zum Opfer gemacht hatte, Eins seiende, durch das Opfer Christi und den Geist der Liebe geheiligte Gemeinde, oder der Leib, dessen Haupt der Herr ist, sich selbst zum Opfer darbringt, nämlich an Gott, die Quelle des wahrhaftigen Lebens und der Seligkeit, sich ganz hingiebt. Ein solches Opfer ist überhaupt das christliche Leben; aber das Abendmahl ist der sakramentliche Ausdruck dieses Opfers und dadurch auch die Mahnung an die stete Darbringung dieses Opfers. Die Elemente dieses Opfers sind die sakramentlichen Symbole des durch das Haupt Einsseins der Glieder Christi. Die Elevation der Elemente ist das sakramentliche Symbol des Opfers, oder der auf Gott sich beziehenden und an Gott sich hingebenden heiligen Gemeinschaft der Kirche. Darnach ist bei der rechten Abendmahlsfeier mit dem Sakrament auch stets das Opfer selbst verbunden; doch die Sichselbstdarbringung der Kirche in der steten Voraussetzung des Opfers Christi oder in dem steten Zusammenhange mit dem Opfer Christi, gleichwie der Herr das Haupt der Seinen und der Hohepriester der Kirche ist, ohne dessen heiligendes Opfer die Kirche nicht den Schmuck

der Heiligkeit besitzen würde. „Wenn wir," sagt Augustinus, „des Erlösungswerkes nicht vergessen, wird Christus uns dann nicht täglich geopfert?" Aus diesen Worten ergiebt sich, daß nach seinen Anschauungen das Opfer Christi in der Opferidee des heiligen Mahls wesentlich enthalten war. In der zweiten sakramentlichen Beziehung betrachtet Augustinus das heilige Abendmahl als das Sakrament der heiligenden und beseligenden Lebenskraft, welche aus der Gemeinschaft mit dem Haupte und dem Leibe, oder mit dem Herrn und der Kirche, den Mitgliedern der Kirche zuströmt und auch in dieser Beziehung war nach seiner Auffassung mit jeder rechten Abendmahlsfeier der reale Genuß, welcher durch das Sakrament dargestellt ward, vereinigt (1). So wie nun überhaupt die erlösende Offenbarung

(1) Augustins Anschauung des heiligen Abendmahls als Opfers wird von Neander in der Kirchengeschichte übergangen, von Dieckhoff in der vorher erwähnten Abhandlung kaum berührt. — Wenn Thomasius in seinem Buche: „Christi Person und Werk," Augustins Auffassung der Einsetzungsworte „unläugbar eine figürliche, typische" nennt, so kann dieser Beurtheilung hier nicht beigestimmt werden, falls nicht zugleich gesagt wird, daß mit dem figürlichen und typischen auch das Wesen desselben verbunden sei. — Möhler in seiner Symbolik, S. 299 u. ff. sagt über die katholische Lehre vom Altarsakrament und Meßopfer: „nach den klaren Aussprüchen Christi und der Apostel und der einstimmigen Lehre der Kirche — halten die Katholiken fest, daß im Sakramente des Altars Christus wahrhaftig gegenwärtig sei, und zwar in der Weise, daß der allmächtige Gott, dem es zu Kana in Galiläa gefiel, Wasser in Wein umzuschaffen, das innere Wesen des gesegneten Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi verwandele. — Aus diesem Glauben ging die Messe hervor. — Die Kirche ist von einer Seite betrachtet, auf eine abbildlich-lebendige Weise der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus, dessen versöhnende und erlösende Thätigkeiten sie daher ewig wiederholt und ununterbrochen fortsetzt. Der Erlöser lebte nicht blos vor achtzehnhundert Jahren; vielmehr ist er ewig lebendig in seiner Kirche, und macht dies auf eine sinnliche, den sinnlichen Menschen begreifliche Weise im Altarsakrament anschaulich. — Entwickelt nun Christus, unter irdischem Schleier verborgen, seine gesammte auf der Erde begonnene Thätigkeit bis zum Ende der Welt fort, so bringt er sich nothwendig auch ewig dem Vater als Opfer dar für die Menschen, und die bleibende reale Darstellung hievon

des eingebornen Sohnes Gottes durch seine Erscheinung in der Knechtsgestalt vermittelt wird, war es denn auch die Lebensmittheilung des fleischgewordenen göttlichen Wortes, deren sakramentlichen Genuß im heiligen Abendmahl Augustinus pries,

---

kann in der Kirche nicht fehlen, wenn der ganze historische Christus in ihr sein unvergängliches Dasein feiern soll — Christus hat am Kreuze das Opfer für unsre Sünden dargebracht. Da nun aber der menschgewordene Gottessohn, der für uns gelitten hat, gestorben und auferstanden ist, seiner eignen Belehrung zufolge in der Eucharistie gegenwärtig ist, so substituirte die Kirche auf sein Geheiß von Anfang an den geheimnißvoll anwesenden, nur dem gläubigen Geistesauge sichtbaren Christus dem geschichtlichen, dem leiblichen Sinne nun unzugänglichen; jener wird für diesen genommen, weil eben dieser auch jener ist; beide werden als ein und derselbe betrachtet, und darum auch der eucharistische Heiland als das Opfer für die Sünden der Welt. Dies um so mehr, als — das Opfer Christi am Kreuz nur als Theil für ein organisches Ganze gesetzt wird: denn sein ganzes Leben auf Erden, sein Wirken und Leiden, sowie seine immerwährende Herablassung zu unsrer Dürftigkeit in der Eucharistie bildet einen großen Opferact. — Das sakramentale Opfer ist daher auch ein wahrhaftiges Opfer, — jedoch so, daß es in keiner Weise von allem Uebrigen, was Christus für uns noch that, getrennt werden darf. — Da sich die Kirche überhaupt und jede einzelne Gemeinde insbesondere nur durch die Hingebung des Sohnes Gottes und den Glauben an dieselbe gegründet weiß, und ihm also ihr Dasein verdankt, so ist zuvörderst dieselbe als Preis- und Dankopfer anzuschauen. — Die Gemeinde bekennt sich aber auch noch fortwährend als Sünderin, die der Vergebung bedarf, und sich das Verdienst Jesu Christi immer mehr eigen zu machen strebt. Nun erscheint das Opfer als Bittopfer, und der gegenwärtige Heiland soll uns vermögen, ganz sein Eigenthum zu werden, oder es doch in stets zunehmendem Maaße zu werden. — Die versammelte Gemeinde erklärt nach dem bisherigen, daß sie in sich selbst ohne Christus nichts finde, auch gar nichts, was Gott angenehm sein könnte: vielmehr nur Unzulänglichkeit, Irdisches und Sündliches entdecke, auf sich also verzichtend gebe sie sich ganz vertrauungsvoll Christo hin, um seinetwillen Vergebung der Sünde und ewiges Leben und alle Gnade hoffend. In diesem Acte der Verzichtleistung auf sich selbst und der völligen Hingabe an Gott in Christo hat der Gläubige sich selbst entlassen, sich selbst in seinem von Christo getrennten Dasein, daß ich so sage, excommunicirt, um nur aus ihm und in ihm zu leben; daher ist er in der Verfassung, in die innigste Gemeinschaft mit Christus einzutreten, zu communiciren mit ihm, und seinem ganzen Wesen nach mit

und in diesem Sinne, der bis in das Todesleiden vollendeten erlösenden Knechtsgestalt, lehrte er, daß Christus seinen Leib oder sein Fleisch und sein Blut in dem heiligen Mahl spende. Leicht zu verstehen ist es bei diesen Auffassungen, wenn Augustinus sagt, daß nur den Mitgliedern der Kirche das heilige Abendmahl ein bekanntes Mysterium, aber auch selbst noch den Katechumenen ein verborgenes Mysterium sei. Denn nach seiner Ueberzeugung wurde nur innerhalb der Kirchengemeinschaft die Lebenskraft, die von dem Haupt und dem Leibe, oder von Christo und der Kirche ausging, im vollen Sinne erfahren und verstanden; wie denn auch andrerseits nach seiner Ueberzeugung nur innerhalb der Kirchengemeinschaft, weil nur dort die Liebe Gottes durch den heiligen Geist in die Herzen ausgegossen werde, aus innerlicher Erfahrung die Darbringung des Opfers verstanden werden konnte. Die zwiefache sakramentliche Beziehung aber des Opfers und der Lebenmittheilung schloß sich innerlich zusammen. Gott läßt von den Opfergaben, welche er empfängt, wieder Segen auf die Opfernden zurückströmen. „Gewiß," sagt Augustinus in Hinsicht auf die Opferdarbringung, „ist es nicht der Wille jener Unsterblichen und Seligen, die in ihren himmlischen Wohnungen sich der Gemeinschaft ihres Schöpfers freuen, durch seine Ewigkeit gegründet, durch seine Wahrheit erleuchtet und durch seine Gabe geheiligt sind, daß wir ihnen opfern, — denn sie lieben uns in unsrer Sterblichkeit und unserm Elende mit barmherziger Liebe und dem Wunsche, daß auch wir unsterblich und selig seien; — sondern sie wollen, daß wir ihm opfern, dessen Opfer sowohl sie, als auch wir sind. Denn wir sind gemeinsam mit ihnen Ein Gottesstaat, gleichwie in den Psalmen geschrieben steht: „herrliche Dinge werden in dir gepredigt, du Stadt Gottes." Aus dem höheren und himmlischen Theil der Stadt,

---

Christus erfüllt zu werden." Es dürfte nicht schwer sein, auf diese Auffassung die Anschauungen des Augustinus zu übertragen, oder mit ihr zu vereinigen. Nur daß bei ihm das Opfer der Gemeinde im Verhältniß zu dem Opfer Christi mehr in den Vordergrund tritt.

in welchem der erschaute Wille Gottes als unwandelbares Gesetz besteht, ist zu uns durch den Dienst der Engel jene heilige Schrift herniedergekommen, wo wir lesen: „wer den Göttern opfert, ohne dem Herrn allein, der sie verbannt.“ Diese Schrift, dieses Gesetz giebt uns durch das Zeugniß großer Wunder genugsam zu erkennen, wer es sei, dem wir nach dem Willen jener seligen Unsterblichen, die uns dasselbe wünschen was sie haben, opfern sollen.“

Diese Hauptgedanken sind in dem ersten Theil des Augustin'schen Werkes ausgesprochen. Die Mittheilungen über den heidnischen Religionscultus und über die Versuche, denselben mit philosophischen Systemen oder Meinungen zu vereinigen, geben einen düstern Einblick in den religiösen Zustand des Heidenthums, zeigen dort das Unbefriedigte des religiösen Bedürfnisses, welches nicht durch die Götter, sondern nur durch die Offenbarung Gottes, von welchem und zu welchem Alles ist, befriedigt werden kann, und zeigen auch, daß den in der von Gott entfremdeten Seele noch übbriggebliebenen Spuren des Bildes Gottes nicht durch philosophische Forschung, sondern nur durch religiöse Offenbarung das Bewußtsein der Gottesnähe mitgetheilt und der Weg der Wahrheit aufgeschlossen werden konnte (¹). Dies blieb auch dem heidnisch-philosophischen Standpunkte nicht verborgen. Porphyrius hatte gesagt, daß er noch nirgendswo, weder in irgend einer Philosophie, noch in den Lehren der Inder und Chaldäer, noch anderswo den universalen Weg zur Befreiung der Seele kennen gelernt habe. „Welches sonst,“ fragt Augustinus, „ist dieser universale Weg, als der Weg, der durch göttliche Offenbarung allen Völkern insgesammt dargestellt ist?

(¹) In diesem Sinne will auch der Akademiker Cotta in Cicero de natura Deorum (erläutert von Schömann, Berlin 1857) nur die Autorität als Religionsfundament gelten lassen. Aber, wie Schömann in der Einleitung bemerkt, die Religionen des Alterthums vermochten sich nicht „durch eine keinen Einspruch leidende Berufung auf eine göttliche Offenbarung gleichsam zu legitimiren und ihren Inhalt als ein über Zweifeln und Anfechtungen erhabenes Gebiet zu behaupten.“

Jener begabte Philosoph bezweifelt nicht, daß es einen solchen Weg gebe. Denn er glaubt nicht, daß die göttliche Vorsehung die Menschen ohne diesen universalen Weg lassen konnte. Er sagt nicht, daß dieser Weg nicht da sei, sondern nur, daß dieses große Gut und Heilmittel noch nicht zu seiner Kenntniß gelangt sei. Und das ist nicht wundersam. Denn Porphyrius lebte damals auf Erden, als es zugelassen ward, daß der universale Weg zur Befreiung der Seele, welcher kein anderer ist als die christliche Religion, von den Verehrern der Idole und Dämonen und den irdischen Königen bekämpft ward, damit erfüllt würde die heilige Zahl der Märtyrer, durch welche gezeigt werden sollte, daß alle körperlichen Leiden für den Glauben der Frömmigkeit und zum Zeugniß für die Wahrheit erduldet werden müßten. Porphyrius sah jenes und wähnte, daß jener Weg bald unter den Verfolgungen untergehen werde, und deshalb nicht der universale Weg zur Befreiung der Seele sei. Er gelangte nicht zu der Erkenntniß, daß eben jenes, was ihn erschütterte, vielmehr zur Bekräftigung des Weges gereiche. Dies also ist der durch die göttliche Barmherzigkeit allen Völkern gewährte universale Weg zur Befreiung der Seele. Ueber diesen Weg empfing Abraham das weissagende Wort Gottes: „in deinem Samen werden alle Völker gesegnet werden." Dies ist der universale Weg, über den in heiliger Prophetie gesagt ist: „Gott sei uns gnädig und segne uns, er lasse uns sein Antlitz leuchten; daß wir auf Erden erkennen seinen Weg, unter allen Heiden sein Heil." Deshalb sagt nachher der Erlöser, der aus dem Samen Abrahams das Fleisch annahm: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Dies ist der universale Weg, über den so lange zuvor geweissagt ist: „es wird zur letzten Zeit der Berg, da des Herrn Haus ist, gewiß sein, höher denn alle Berge und über alle Hügel erhaben werden, und werden alle Heiden dazu laufen und viele Völker hingehen und sagen: kommt, laßt uns auf den Berg des Herrn gehen, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Steigen! Denn von Zion wird das Gesetz ausgehen,

und des Herrn Wort von Jerusalem." Und das Gesetz und Wort des Herrn blieb nicht nur in Zion und Jerusalem, sondern es ging von dort weiter, um sich überall hin zu ergießen. Daher sagte auch der Mittler nach seiner Auferstehung zu den bebenden Jüngern: „es mußte alles erfüllt werden, was von mir geschrieben stehet im Gesetz, in den Propheten und in den Psalmen." Da öffnete er ihnen das Verständniß, daß sie die Schrift verstanden und sprach zu ihnen: „es mußte Christus leiden und auferstehn von den Todten am dritten Tage und predigen lassen in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern, und anheben zu Jerusalem." Dies also ist der universale Weg zur Befreiung der Seele, den zuerst heilige Engel und heilige Propheten, dort wo sie es vermochten, zuvorverkündigten, und besonders unter dem hebräischen Volke, welches zur Weissagung des aus allen Völkern zu versammelnden Gottesstaats einen geheiligten Staat bildete, weissagend kundmachten durch die Stiftshütte und den Tempel und das Priesterthum und die Opfer, und theils durch offenbare, meistentheils jedoch durch mystische Aussprüche. Aber der im Fleisch erschienene Mittler und seine seligen Apostel haben die Gnade des neuen Testaments enthüllt, die in den früheren Zeiten dunkler bezeichnet war; — so wie Gott es gemäß den Zeitaltern der Menschheit vertheilen und ordnen wollte, unter der Bekräftigung wunderbarer göttlicher Werke. Außerhalb dieses Weges, der theils in der Weissagung theils in der Erfüllung niemals dem menschlichen Geschlecht gefehlt hat, ist niemand befreit worden, wird niemand befreit, und wird niemand befreit werden. Dieser Weg, der von der Wahrheit der heiligen Schrift verkündigt und bezeugt wird, führt in grader Richtung zum Schauen Gottes und zur ewigen Gemeinschaft mit Gott. Wer diesem Wege nicht glaubt und ihn deshalb nicht erkennt, kann ihn wohl bekämpfen, aber nicht niederkämpfen."

In dem zweiten Hauptheil seines Werkes suchte Augustinus diesen Weg des Reiches Gottes, und im Gegentheil auch den Weg des ungöttlichen Reichs, gemäß der Richtschnur der heiligen

Schrift zu zeichnen, anhebend mit den vorirdischen Anfängen, durchmessend dann die irdischen Entwickelungsgänge und endlich beschließend mit den nachirdischen Ausgängen. Je vier Bücher der großen Trilogie sind dem Anfange, dem Fortgange und dem Ausgange der beiden Reiche gewidmet. Die Aufblicke zur Erkenntniß des Wesens Gottes, die Anschauungen von dem Verhältniß der Zeit zur Ewigkeit, von der Schöpfung des Himmels und der Erde, der Engel, der Menschen und aller Creaturen, und von der Harmonie des Universums, ferner die Anschauungen von dem Verhältniß des Guten und des Bösen und von der Entstehung des Bösen, auch ferner die Ansichten von der ursprünglichen Natur und dem paradiesischen Zustande des Menschen und von dem Sündenfall, — alles dieses, dessen genetische Entwickelung die bisher betrachteten Schriften Augustins, besonders seine Werke von der Trinität und von der Schöpfung und seine Schriften gegen die Manichäer und Pelagianer dargestellt haben, — ist hier gleich fertiggemeißelten Bausteinen systematisch zusammengefügt. Als das scheidende Princip zwischen den beiden Reichen wird einerseits die auf Gott sich beziehende Liebe und andrerseits die von Gott abgelöste Selbstliebe bezeichnet. Die Scheidung geschah anfänglich in der Welt der Engel und setzte sich dann fort in der Menschenwelt. „Darin wahrlich haben die guten Engel ihre Seligkeit, daß sie dem Höchstseienden anhangen. Wenn wir aber nach der Ursache des Elends der bösen Engel fragen, so treffen wir auf die Ursache, daß sie, abgewandt von dem Höchstseienden, sich zu sich selbst hingewandt haben. Und was anders als Hochmuth ist diese Sünde? Daher heißt es auch: „Hoffart treibt zu allen Sünden." „Alle diejenigen nun, welchen das Gut, dem Herrn anzuhangen, gemeinsam ist, stehen sowohl mit dem, welchem sie anhangen, als auch unter einander in heiliger Gemeinschaft und sind ein Gottesstaat und ein heiliges Opfer, so wie ein lebendiger Tempel Gottes; von welchem Gottesstaate derjenige Theil, der aus den sterblichen Menschen gesammelt wird und mit den heiligen Engeln vereinigt werden soll, gegenwärtig theils auf Erden in der vergänglichen Pilgrim-

schaft lebt, theils auch, was die Verstorbenen betrifft, in den unserm Blick verborgenen Versammlungsstätten und Wohnsitzen der Seelen ruht." Mit gewichtigsten Worten äußert sich Augustinus gegen die Meinung, die, in der heidnischen Philosophie erwachsen, auch den Systemen der Kirchenlehrer nicht fremd geblieben war, daß in immer neuen Umkreisungen der Aeonen das Vergangene immer wieder gegenwärtig und das Gegenwärtige immer wieder zukünftig werde. „Wie mögen," sagt er unter anderem, „die Ohren der Frommen die Behauptung ertragen, daß wir, nachdem wir den anfechtungsvollen irdischen Lebensweg durchmessen haben, und so viel Leid und Elend endlich durch die wahre Religion und Weisheit gesühnt und beendigt ist, nicht anders zum Schauen Gottes und zu der seligen Betrachtung des ewigen Lichtes, wonach unsre Liebe sich sehnt, gelangen werden, als um abermals wieder aus der Ewigkeit, Wahrheit und Seligkeit herabzustürzen und umfangen zu werden von Sterblichkeit, Thorheit und Elend, worin wir Gottes vergessen, gegen die Wahrheit Feindschaft hegen und in schändlichen Lüsten Befriedigung suchen; und so fort und fort nach bestimmten Intervallen und Dimensionen der Aeonen? Fern sei es, daß wir so etwas glauben sollten! Denn einmal ist Christus für unsre Sünden gestorben, aber als der von den Todten Auferstandene stirbt er hinfort nicht und der Tod wird hinfort nicht über ihn herrschen, und auch wir werden nach der Auferstehung allezeit bei dem Herrn sein," zu welchem wir gegenwärtig nach der Anmahnung der heiligen Psalmworte sprechen: „Du, Herr, wollest uns bewahren, und uns behüten vor diesem Geschlecht ewiglich."

Von den Anfängen der beiden Reiche in der jenseitigen Welt schreitet die Darstellung zu dem Beginn der beiden Reiche in der diesseitigen Welt fort. Das Forschen nach jenen Anfängen hatte zu manchen Fragen und Untersuchungen gedrängt, in Hinsicht auf welche endlich Augustinus sagt: „ich kehre zu demjenigen zurück, was wir nach dem Willen des Schöpfers zu wissen vermögen. Von jenem aber, welches er entweder Weiseren, als ich bin, schon in diesem zeitlichen Leben vergönnt, oder überhaupt

der Vollendung in dem ewigen Leben vorbehalten hat, bekenne ich, daß es über meine Kräfte hinausgeht. Dennoch habe ich geglaubt davon reden zu müssen, damit diejenigen, welche dies lesen, einsehen lernen, vor welchen Gefahren der Untersuchungen sie sich zu hüten haben, und sich nicht zu Allem tüchtig halten, sondern vielmehr erkennen, wie heilsam es sei, jenen Worten des Apostels zu gehorchen, in denen er spricht: „ich sage aber durch die Gnade, die mir gegeben ist, jedermann unter euch, daß niemand weiter von sich halte, denn sichs gebühret zu halten, sondern daß er von ihm mäßiglich halte, ein jeglicher, nachdem Gott ausgetheilt hat das Maaß des Glaubens.“ Denn wenn ein Kind seinen Kräften gemäß genährt wird, so wird es nach dem Maaße seines Aufwachsens auch mehr in sich aufnehmen; wenn es aber über seine Fassungskraft hinausgeht, so wird es früher zu Grunde gehen als wachsen.“

Die principielle Scheiduug, welche sowohl zwischen den Engeln als auch zwischen den Menschen scheidet, bestimmt sich bei den letzteren näher als die geistlichgesinnte und die fleischlichgesinnte Lebensrichtung. „Obgleich,“ sagt Augustinus, so viele und große Völker auf Erden leben, verschieden durch Gebräuche und Sitten und Mannichfaltigkeit der Sprachen, Waffen und Bekleidungen, besteht doch auch wieder die menschliche Gemeinschaft nur aus zwei Arten, die wir gemäß der heiligen Schrift zwei Staaten nennen können. Der eine umfaßt die Menschen, die nach dem Fleisch und im Frieden des Fleisches, der andere die Menschen, die nach dem Geist und im Frieden des Geistes leben wollen. Und jede der beiden Arten lebt, wenn ihr das Erstrebte zu Theil wird, in dem Frieden ihrer Art.“ Dieser zwiefachen menschlichen Lebensrichtung nachforschend, bestimmt er wieder das fleischlichgesinnte Leben als diejenige Lebensrichtung, bei welcher der Mensch sich auf sich selbst beziehe, dagegen das geistlichgesinnte Leben als diejenige Lebensrichtung, bei welcher sich der Mensch auf Gott beziehe. „Wenn,“ fährt er fort, „der Mensch nach der Richtschnur der Wahrheit lebt, so lebt er nicht in selbstischer Gesinnung, sondern in der Beziehung seines Lebens

auf Gott. Denn Gott ist die Wahrheit. Wenn dagegen der Mensch in selbstischer Gesinnung lebt, so lebt er in der Lüge; weil Gott ihn dazu geschaffen hat, daß er sein Leben nicht auf sich selbst, sondern auf Gott beziehe." Daher im Hochmuth wurzelt die sündliche Lebensrichtung. „Was ist nämlich der Hochmuth anders als Begierde nach verkehrter Erhabenheit? Und verkehrte Erhabenheit ist es, wenn jemand das Princip verläßt, welchem der Geist anhangen soll, und gleichsam sich selber zum Principe wird und ist. Gut ist es, das Herz nach oben zu haben, doch nicht zu sich selbst im Hochmuth, sondern zu Gott im Gehorsam und in der Demuth." „Demnach eine zwiefache Liebe ist die Triebkraft der beiden Staaten, bei dem irdischen Staate die Selbstliebe bis zur Verachtung Gottes, bei dem himmlischen Staate die Liebe zu Gott bis zur Selbstverachtung. Jene sucht die Ehre vor den Menschen, diese sucht die Ehre vor Gott. Bei jener herrscht über die Fürsten und Völker die Herrschsucht, bei dieser ist der gegenseitige Dienst der Liebe. Jene liebt an ihren Mächtigen die eigne Tugend, diese spricht zu Gott: „Dich will ich lieben, Herr, meine Stärke." Und weil bei jener die Weisen in Selbstsucht nach den Gütern des Leibes oder der Seele oder nach beiden zugleich trachteten, und da sie Gott erkennen konnten, „ihn nicht als einen Gott gepriesen haben noch gedanket, ist ihr unverständiges Herz verfinstert worden" bis zur Abgötterei; während bei dieser die menschliche Weisheit Frömmigkeit ist, die in der Gemeinde der Heiligen, nicht allein der Menschen sondern auch der Engel, auf den Lohn wartet „daß Gott sei Alles in Allem."

Der Fortgang der beiden Reiche umfaßt die ganze Zeit der irdischen Entwickelung, den Zeitraum in welchem Geburt und Tod mit einander wechselt. „Aus der gemeinsamen Thür der Sterblichkeit, die in Adam geöffnet ist," gehen die beiden Staaten hervor; die Bürger des irdischen Staates, gemäß der göttlichen Gerechtigkeit; die Bürger des himmlischen Staates, gemäß der göttlichen Gnade. Das Stammeshaupt der ersteren ist Kain; das Stammeshaupt der letzteren ist Seth. Durch die Liebe der

Söhne Gottes, nämlich der Söhne, welche dem Gottesstaate angehörten, zu den Töchtern der Menschen, nämlich zu den Töchtern, welche dem irdischen Staate angehörten, entsteht eine Vermischung der beiden Staaten und die Entartung des Gottesstaats, weil die Genossen des himmlischen Staats durch ihre Liebe zu den Genossinnen des irdischen Staats zum Abfall von Gott verleitet werden. Durch das Strafgericht der Sündfluth wird der allgemeinen Entartung das Ziel gesetzt und die erste Periode der Menschheit abgeschlossen. Minder deutlich, als während der ersten Periode, sind in der zweiten Periode, die von Noah bis Abraham reicht, die Spuren des neben dem fortschreitenden irdischen Staate sich ebenfalls fortbewegenden himmlischen Staates. Doch lassen sie unter den Nachkommen Sems, bei dem Geschlechte Hebers nnd in dem Hause Tharahs sich erblicken. Dagegen erwächst der Abfall von Gott aufs neue zu gigantischem Trotze. Der Gigant Nimrod bringt eine kolossale Coalition des Heidenthums zusammen. Ein Zeugniß und Sinnbild derselben wird der Thurm zu Babel. Aber zum zweitenmal bricht ein großes göttliches Strafgericht herein, die mit dem Chaos der Sündfluth vergleichbare chaotische Sprachenverwirrung. Und so wie glaublich ist, daß unter der Sprachverwirrung die früher allgemeine Ursprache sich bei dem Geschlechte Hebers erhielt, ist auch anzunehmen, daß ebenfalls bei diesem Geschlechte und besonders in der Familie Tharahs, zu welcher Abraham gehörte, die Pflanzung des Gottesstaats fortdauerte.

Mit Abraham beginnt die dritte, bis auf David reichende Periode des Menschengeschlechts. Aus dem assyrisch-babylonischen Weltreiche, dem Prototyp des occidentalischen Babels, bricht die Pflanzung des Gottesreichs hervor und wird auf das irdische Land der Verheißung übertragen. Von Abraham an erhalten die bis dahin leisen, auftauchenden und wieder verschwindenden Linien des Reiches Gottes deutliche Bestimmtheit und festen Zusammenhang; die Entwickelung wird concreter und lebendiger; das alttestamentliche Volk, in dessen Institutionen sich die zukünftige höhere und wahrhaft reale Offenbarung des Reiches

Gottes auf Erden, oder der christlichen Kirche, sacramentlich abschattet, tritt in die Geschichte ein, und durch die göttlichen Gebote, Verheißungen, Führungen und Schickungen wird schon den Frommen des alten Testaments die Offenbarung Christi und des Reiches Christi prophetisch aufgeschlossen und mitgetheilt. Die mit David endigende dritte Periode zeigt die Entwickelung des alttestamentlichen Volks in der ersten Zeit seiner Jugendblüthe und im besondern Sinne unter dem Joch des Gesetzes, während die frühste Entwickelungsperiode des Volkes Gottes, die von den Wassern der Sündfluth verschlungen wird, mit der frühsten Kindheit, über welche der Strom der Vergessenheit sich ergießt, die aber darnach bis auf Abraham sich erstreckende Periode mit der spätern Kindheit verglichen werden kann. Die vierte Periode des Volkes Gottes ist das im engern Sinne prophetische Zeitalter, und reicht von David bis zur Rückkehr des Volkes aus dem babylonischen Exil. Bedeutungsvoll ist sofort zu Anfang dieser Periode die Veränderung des Priesterthums und des Königthums, nämlich die Uebertragung des Priesterthums von dem Hause Elis auf Samuel und des Königthums von Saul auf David, wodurch, wie auch die zugehörigen prophetischen Worte bestätigen, auf das Hohepriesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedechs so wie auf das Königthum Christi hingewiesen wird. Die prophetischen Gestalten Elis, Samuels, Sauls, Davids und Salomos, nebst den auf sie sich beziehenden göttlichen Aussprüchen, werden näher betrachtet, und überall dringen vor Augustins Blicken, indem er die Bausteine eines Abrisses der alttestamentlichen Geschichte zusammenfügt, aus diesem Gefüge die Rosen und Lilien und Passionsblumen des neuen Testaments auf dem Standpunkte der Weissagung hervor. Ueber die Prophetie überhaupt macht er hier folgende allgemeine Bemerkungen: „Dreitheilig zeigen sich die Aussprüche der Propheten, indem einige sich auf das irdische Jerusalem beziehn, andere auf das himmlische, noch andere auf beide zugleich. Diese letzte Gattung der Prophetie, die aus den beiden übrigen Arten gleichsam zusammengefügt und gemischt ist, findet sich in den kanonischen

Schriften des alten Testaments, in denen Geschichtliches berichtet wird, so häufig vor, daß Manche sogar alles, was in diesen Schriften vorher verkündigt und geschehen, oder auch ohne Vorherverkündigung geschehen ist, auf den himmlischen Gottesstaat und seine Söhne, welche in diesem Leben Fremdlinge sind, vermittelst bildlicher Deutung beziehen wollen. Wenn dem so ist, so sind die Aussprüche der Propheten, oder vielmehr aller jener Schriften, welche zum alten Testament gerechnet werden, nicht dreitheilig, sondern zweitheilig, indem sie sich entweder nur ausschließlich auf das himmlische Jerusalem, oder auf das irdische und himmlische Jerusalem zusammen beziehn. So wie ich aber der Ansicht bin, daß diejenigen sehr irren, welche dort den geschichtlichen Begebenheiten nur die nächste geschichtliche Bedeutung zuerkennen wollen, ist es nach meiner Meinung auch sehr gewagt, wenn man behauptet, daß dort nichts ohne bildliche Beziehung überliefert sei. Dies ist jedoch nur meine Meinung, und ich tadle niemanden, der dort, sofern er nur zunächst an der geschichtlichen Wahrheit festhält, bei einer jeden Begebenheit einen geistigen Sinn nachweisen kann." Ueber die Psalmen sagt Augustinus: „es wird erwartet werden, daß ich zeige, was David in den Psalmen von dem Herrn oder der Kirche geweissagt hat. Aber nicht der Mangel sondern die Fülle hindert mich, dieser Erwartung zu entsprechen." Ueber das Hohelied bemerkt er: „das Hohelied ist ein geistiges Entzücken heiliger Seelen bei der Hochzeit des Königs und der Königin des Gottesstaats, nämlich Christi und der Kirche. Aber dieses Entzücken ist mit allegorischen Schleiern umwoben, damit es heißer ersehnt und lieblicher erschaut werde." Ueber den Propheten Jesaias sagt er: „Jesaias hat von Christo und der Kirche, oder von dem König und dem Staat des Königs, viel mehr als die übrigen Propheten geweissagt, so daß man ihn sogar lieber einen Evangelisten, als einen Propheten nennen wollte." Ueber den Propheten Jonas wird gesagt: „Jonas hat durch sein Leiden Christum deutlicher verkündigt, als wenn er mit Worten den Tod und die Auferstehung Christi gepredigt hätte." Aus den Schriften der ein=

zelnen Propheten wird eine Schnur von Weissagungen zusammengereiht und ausgelegt. Nach der Rückkehr aus dem Exil, bemerkt Augustinus, verstummt die Prophetie, der Canon der alttestamentlichen Schriften wird geschlossen, und erst dann wieder, als bereits die neutestamentliche Zeit beginnt, erwacht die Stimme der Weissagung in der heiligen Jungfrau, in Zacharias und Elisabeth, in Simeon und Hanna, worauf dann Johannes der Täufer auf die alsbaldige Offenbarung des schon auf Erden erschienenen Heilands hinweist. Diese fünfte Periode trägt den Charakter einer Uebergangszeit. Obgleich nach der Rückkehr aus dem Exil die alttestamentlichen Formen des Reiches Gottes wiederhergestellt werden, tritt doch innerer und äußerer Verfall ein, und dadurch empfängt die Meinung, die sich etwa bilden konnte, daß der nachexilische Tempel die Erfüllung der prophetischen Weissagungen von der Herrlichkeit des neuen Tempels sei, ihre thatsächliche Widerlegung.

Diesem Entwickelungsgange des Reiches Gottes wird der Entwickelungsgang des irdischen Reichs mit großen Zügen gegenüber gestellt. Eigenthümlich ist der Eindruck, wenn den Patriarchen, deren Geschichte dem Betrachtenden innerlich nahe ist, die altersgrauen Gestalten des Ninus, des Inachus und der Isis und des Serapis als Zeitgenossen gegenübertreten. Augustinus hatte aber auch unter den Gesichtspunkten, die er bei dieser geschichtlichen Parallele verfolgte, die Absicht, das hohe Alter der heiligen Schriften und der Ueberlieferungen in denselben darzustellen. Erst gegen das Ende des jüdischen Exils, als fast schon die prophetischen Schriften zum Abschluß gelangt waren, eröffnete Pythagoras die Reihe der Philosophen. Und auch jene älteren Forscher, welche unter dem Namen der sieben Weisen bekannt waren, reichten nur hinauf bis zu den Anfängen des römischen Reichs, zu deren Zeit „aus den Quellen Israels, aus denen der ganze Erdkreis getränkt werden sollte, der Strom der Weissagung hervorbrach." Die sogenannten theologischen Dichter, an ihrer Spitze Orpheus, gingen freilich an Alter der im engern Sinne prophetischen Periode voraus, traten aber doch erst damals auf,

als Moses, „unser wahrer Theolog, der wahrhaft den einen Gott verkündigt hat," bereits gestorben war. Und wenn denn auch, zwar nicht der Anfang der griechischen Weisheit, aber doch die Weisheit sonstiger Völker, zum Beispiel der Egyptier, in eine noch frühere Zeit zurück ging, so reichte sie doch nicht bis zur Zeit Abrahams. Denn als Isis lebte, von welcher die Egyptier die Mittheilung der Schriftsprache ableiteten, waren schon die Enkel Abraham geboren worden. So daß also, wenn bei den Berührungspunkten der heidnischen Weisheit mit den Lehren des alten Testaments die Frage entstand, wo die Ursprünglichkeit zu suchen sein möchte, diese Frage unbefangener Weise zu Gunsten des alten Testaments beantwortet werden mußte. Ferner hatte Augustinus bei der Darstellung der geschichtlichen Parallele den Gesichtspunkt, einen genetischen Abriß des heidnischen Göttercultus zu geben, und deutlich giebt er die Ansicht zu erkennen, die er mit Hülfe historischer Forschungen sich gebildet hatte, daß meistentheils jener Cultus unter dämonischen Einflüssen ausgezeichneten menschlichen Persönlichkeiten gewidmet sei. Endlich hatte er auch noch den Gesichtspunkt, daß er darthun wollte, wie mächtig der Strom der göttlichen Offenbarung gegenüber den vereinzelten und mühsam herausgearbeiteten Wahrheitszeugnissen der nicht von diesem Strom getränkten menschlichen Forschungen erscheine. „Das Volk und der Staat Gottes," sagt er, „dieses Israel, welchem die Worte Gottes anvertraut sind, hielt einmüthig fest an den Verfassern der heiligen Schrift. Diese waren ihnen ihre Philosophen, ihre Weisen, ihre Theologen, ihre Propheten, ihre Lehrer der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit. Wer diesen gemäß gesinnt war und lebte, folgte dem Willen Gottes, der durch sie geredet hatte. Was einzelne Philosophen neben ihren falschen Meinungen Wahres zu erschauen vermochten, und durch mühsame Untersuchungen einleuchtend zu machen strebten, von Gott dem Weltschöpfer und von der weisheitsvollen Weltregierung und von dem Werthe der Tugenden, von der Liebe zum Vaterlande, von der Treue der Freundschaft, von den guten Werken, und von allen auf die Lauterkeit der Sitten bezüglichen Dingen,

— wenn auch das Ziel, worauf alles bezogen werden müsse, nicht erkannt ward; — das alles ist dem Volke des Gottesstaats durch prophetische, nämlich durch göttliche Stimmen, obgleich durch Menschen verkündigt und nicht durch dialectische Beweisführungen eingelernt wordeu, damit, wer dasselbe vernehme, sich fürchten möge, daß er nicht menschlichen Scharfblick, sondern Gottes Wort verachte." Wenn Augustinus nun auch geäußert hatte, daß nach der Rückkehr aus dem Exil die Prophetie bis zum Beginn der nächsten Periode aufgehört habe, so war dies in seinem Sinne doch nicht absolut zu verstehen. Namentlich erblickte er auch noch bei den Septuaginta das Walten des prophetischen Geistes, und die Abweichungen derselben von dem hebräischen Urtexte waren ihm göttliche Winke, daß erforscht werden solle, was der Geist durch jene Abweichungen angedeutet habe.

Der Parallele zwischen dem himmlischen und dem irdischen Staate giebt er dadurch noch eine eigenthümliche Bestimmtheit, daß er, ähnlich wie er den erstern als einen Einheitsstaat in den beiden Entwickelungssphären des alten und des neuen Testaments anschaute, ebenfalls auch den letztern wesentlich als einen Einheitsstaat in zwei Entwickelungssphären auffaßte. Die gemeinsame Bezeichnung der beiden Entwickelungssphären des irdischen Staates ist der Name Babel. Dem alten Testamente correspondirt das alte Babel, dem neuen Testamente correspondirt das neue Babel oder Rom. Er sagt hierüber: „unter den vielen irdischen Reichen, in welche diejenige Gemeinschaft, die es auf irdischen Nutzen oder irdische Begierde abgesehen hat, sich theilt, sehen wir zwei Reiche vor den übrigen weit hervorragen, zuerst das assyrische Reich, darnach das römische Reich. Diese beiden Reiche sind nach Zeit und Ort von einander unterschieden. Das frühere erhob sich im Orient, das spätere im Occident, und das spätere begann, als das frühere endete. Die übrigen Reiche und Könige möchte ich nur als einen Anhang zu diesen beiden Reichen bezeichnen." Als das assyrische Reich, oder das alte Babel, sich mächtig ausgebreitet hatte, wurde Abraham geboren,

und als das neue Babel, oder Rom, zum Gipfel der Weltherrschaft gelangt war, wurde Christus geboren; und als das assyrische Reich endete, „weil schon Rom geboren werden sollte," brach der prophetische Strom hervor, der zur Offenbarung Christi hinfluthete.

Mit kurzen festen Zügen wird die Offenbarung Christi auf Erden, die Erfüllung der Verheißung von der Ausgießung des Geistes, das Wirken der Apostel, die Zerstreuung des jüdischen Volkes, bei welcher die göttliche Absicht, das Zeugniß der Weissagung unter den Völkern zu verbreiten, hervorgehoben wird, die Ausbreitung der Kirche vermittelst des Märtyrerthums und endlich die weltüberwindende Macht der Kirche bezeichnet. Aber „in dieser bösen Welt," sagt Augustinus, „in dieser bösen Zeit, wo die Kirche durch gegenwärtige Niedrigkeit sich auf die zukünftige Erhabenheit vorbereitet, und durch den Stachel der Furcht, durch die Plage der Schmerzen, durch die Mühsal der Arbeit uud durch die Gefahren der Anfechtungen erzogen wird, und wenn sie mit gesunder Freude sich freut, sich nur in Hoffnung freut, werden die Guten mit vielen Verwerflichen untermischt, und beide Arten werden in das evangelische Fischernetz gesammelt, und schwimmen in dieser Welt, gleichwie in einem Meer, in der Umschließung des Netzes mit einander vermengt weiter, bis das Netz ans Ufer gezogen wird, und Gott in den Guten, als in seinem Tempel, ist Alles in Allem." Häretiker bringen innere Zerrüttung. Aber nicht, wie in dem weltlichen Staate hinsichtlich des Babels der philosophischen Secten geschah, wird in dem Gottesstaate das Babel der häretischen Lehren mit Gleichgültigkeit betrachtet; sondern die Kirche kämpft mit den ihr gegebenen Waffen gegen die Häretiker und gegen alles Unlautere, was in sie eindringen will, und gegen alles Feindliche, was sich ihr entgegenstellt, indem sie auch unter den Leiden getröstet und gefördert wird. „Denn die Feinde, wenn sie auch noch Macht empfangen körperliche Leiden zu verhängen, üben die Geduld der Kirche, und wenn sie lediglich durch ihre bösen Lehren Widersacher sind, üben die Weisheit der Kirche; und weil sie zur Feindesliebe anmahnen, üben sie

das Wohlwollen der Kirche; oder üben auch das Wohlthun der Kirche, sei es, daß ihnen überzeugende Belehrung oder schreckende Zucht zu Theil wird. Daher wird es dem Fürsten des gottlosen Staates, dem Teufel, wenn er gegen den Gottesstaat, der sich in dieser Welt in der Fremdlingschaft befindet, seine Werkzeuge erregt, nicht gestattet, diesem Staate zu schaden. Sondern dieser Staat wird von der göttlichen Vorsehung durch Glück getröstet, damit er durch Widerwärtigkeit nicht gebrochen werde, und durch Widerwärtigkeit geübt, damit er durch Glück nicht verdorben werde. Selbst der Schmerz der frommen Herzen, wenn sie von den Sitten schlechter oder falscher Christen Verfolgung leiden, ist den Betrübten heilsam, weil er aus der Liebe hervorgeht. Und ein hoher Trost erwächst ihnen aus der Besserung der Bösen. Dann werden die Herzen der Frommen von eben so großer Freude überströmt, als vorher ihr Schmerz über das Verderben der Bösen groß gewesen war. So nimmt in dieser Welt, in diesen bösen Tagen, nicht allein seit der Zeit der leiblichen Erscheinung Christi, sondern schon seit der Zeit Abels, des ersten Gerechten, der von dem ungerechten Bruder getödtet ward, die Kirche in der Fremdlingschaft, unter den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes, ihren Fortgang bis ans Ende dieser Welt."

Wann aber das Ende eintreten werde? — Auch auf diese Frage geht Augustinus ein. Hypothesen und Berechnungen, in denen sich das Verlangen aussprach, daß das letzte Anstürmen des Antichrists und die Wiedererscheinung des Herrn zur Vollendung seines Reiches nahe sein möchte, waren aufgestellt; aber das Resultat seiner Untersuchung in Beziehung auf solche Hypothesen hat Augustinus zusammengefaßt mit den Worten: „umsonst versuchen wir die Jahre, welche diese Welt noch übrig hat, zu berechnen und zu bestimmen, da wir aus dem Munde der Wahrheit hören, daß solches zu wissen uns nicht gebührt. Einige sagen daß vierhundert Jahre, andere daß fünfhundert Jahre, noch andere daß tausend Jahre zwischen der Himmelfahrt des Herrn und seiner Wiederkunft liegen werden. 'Wenn wir nun

zeigen wollten, wie jeder seine Meinung zu begründen sucht, so würde dies weitschweifend und überflüssig sein. Denn solche Hypothesen beruhen auf menschlichen Vermuthungen, nicht auf der sichern Autorität der heiligen Schrift. Aber alle die berechnenden Hände verweist zur Ruhe er, welcher spricht: „es gebührt euch nicht zu wissen Zeit oder Stunde, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat."

So wenig jedoch die Zeit des Endes sich vorausberechnen ließ, eben so gewiß war es doch auch, daß das Ende kommen werde. Mit dem Ziel der beiden Reiche beschäftigt sich Augustinus in den vier letzten Büchern seiner Trilogie. Er beginnt mit einer Untersuchung über die Frage, in welchen Gütern der wahrhafte Friede des menschlichen Lebens bestehe. Varro, indem er mit dieser Frage sich beschäftigte, hatte eine große Anzahl verschiedener Ansichten zusammengestellt, die von den Philosophen theils gehegt seien, theils gehegt werden könnten. Doch ließ sich die Mannigfaltigkeit wieder vereinfachen, und das wesentliche Ergebniß der Forschungen Varros war dieses, daß der Besitz der ersten Naturgaben, nämlich die körperliche und geistige Unverletztheit und Harmonie, ferner die sociale Harmonie und endlich die Tugend dem menschlichen Leben zur wahrhaften Befriedigung gereiche. Augustinus konnte noch hinzufügen: „sie alle wollten schon hier auf Erden selig sein und in wunderlicher Eitelkeit durch sich selbst selig werden; wogegen der Apostel Paulus spricht: „der Herr weiß der Weisen Gedanken, daß sie eitel sind." „Wenn wir nun," sagt Augustinus, „gefragt werden, was der Gottesstaat auf jenes Einzelne antworte, so erwiedern wir, daß das ewige Leben das höchste Gut und der ewige Tod das größte Elend sei, und daß die rechte Lebensführung sich darauf beziehen müsse, das erstere zu erreichen, und dem letzteren zu entgehen. Daher steht auch geschrieben: „der Gerechte lebt seines Glaubens." Denn jetzt sehen wir unser Gut noch nicht, sondern haben es gläubig zu suchen; und das gerechte Leben kommt uns nicht aus uns selbst, sondern dadurch, daß der Spender des Glaubens auf unsern Glauben und unser Gebet seine Hülfe legt." Augustinus

entwirft dann ein düsteres Bild von den Leiden, denen das irdische Leben unterworfen sei oder unterworfen sein könne, um zu zeigen, daß wer in dem irdischen Leben die vollkommene Beseligung finden oder haben wolle, sie nimmer erreichen werde. Es läßt uns diese Beschreibung in die Schmerzen seines innern Lebens hineinblicken. Einzelnes ist besonders charakteristisch. Ueber die damalige Rechtspflege sagt er: „wie elend und beklagenswerth sind die menschlichen Richtersprüche, deren doch die Staaten nicht entbehren können!" Die Richter können in das Gewissen, worüber sie richten, nicht hineinsehen. Deshalb werden sie oft gezwungen, durch die Tortur unschuldiger Zeugen in einer Sache, mit welcher dieselben keine Befassung haben, nach der Wahrheit zu forschen. Oder wenn jemand in einer Sache, die ihn selbst betrifft, unschuldig auf die Tortur gespannt wird, damit herausgebracht werde, ob er schuldig sei, so leidet er wegen eines unermittelten Verbrechens bereits die peinlichsten Strafen. So ist häufig die Unwissenheit des Richters das Elend des Unschuldigen. Und was noch unerträglicher und noch mehr zu beklagen ist, und, wenn es sein könnte, mit Thränen zu waschen wäre, — wenn der Richter einen Angeklagten deshalb peinigen läßt, damit er nicht einen Unschuldigen tödte, so geschieht es durch das Elend der Unwissenheit, daß er durch die Tortur den Unschuldigen tödtet, den er, um keinen Unschuldigen zu tödten, der Tortur unterworfen hatte. Wird denn jener weise Richter in solcher Finsterniß des socialen Lebens zu Gericht sitzen oder nicht zu Gericht sitzen? Gewiß, er wird es. Denn ihn verpflichtet und drängt zu diesem Amte die menschliche Gesellschaft, die zu verlassen er für Frevel hält. Denn das hält er nicht für Frevel, daß unschuldige Zeugen in fremden Angelegenheiten gepeinigt werden, daß sie ferner, wenn sie überwiesen sind, weil sie, von Schmerz überwältigt, Falsches über sich ausgesagt haben, auch noch unschuldig bestraft werden, nachdem sie bereits unschuldig die Tortur erlitten haben, daß sie auch ferner, wenn ihnen auch keine Todesstrafe zuerkannt ist, dennoch gewöhnlich in Folge der Tortur sterben, daß endlich vielleicht auch sogar die Verkläger, die

etwa der menschlichen Gesellschaft durch die Anklage zu nützen wünschten, von dem unwissenden Richter verurtheilt werden, weil die Zeugen lügen und der Schuldige, ohne zu gestehen, die Qualen der Folter aushält. Diese vielen und großen Uebel hält jener weise Richter nicht für Sünde; denn er thut sie nicht aus der Absicht zu schaden, sondern aus dem Zwange der Unwissenheit, und, weil die menschliche Gesellschaft es so fordert, aus der Nothwendigkeit des Richtens. Und nun ist es ihm noch nicht genug, daß er nicht schuldig ist, sondern er will außerdem auch noch sich selig fühlen? Wie viel weiser und eines Menschen würdiger hat er an jener Nothwendigkeit das menschliche Elend zu erkennen! und wenn er fromm ist, wird er zu Gott rufen: „führe mich aus meinen Nöthen." — „Ist nicht," fragt Augustinus, „in der menschlichen Gesellschaft, die voller Irrthümer und Leiden ist, uns die aufrichtige und gegenseitige Liebe wahrer und guter Freunde ein hoher Trost? Je mehr nun und an je mehreren Orten wir solche Freunde haben, desto mehr auch fürchten wir, daß ihnen aus den gehäuften Uebeln dieser Welt ein Uebel begegne. Nicht darum allein sind wir bekümmert, daß sie von Hunger, Krieg, Krankheit und Gefangenschaft betroffen werden und in der Knechtschaft solches erleiden mögen, was wir nicht einmal zu denken wagen, sondern noch viel bitterer ist die Furcht, daß sie treulos und böse werden könnten. Und wenn dies nun geschieht und zu unsrer Kenntniß gelangt, — wer dann anders, als der es erfahren hat, kann die Qualen ermessen, von denen bei solchen Erfahrungen unser Herz durchdringen wird? Lieber hätten wir Todesnachrichten erhalten, wie schmerzlich auch solche Nachrichten für uns gewesen wären. Denn wie möchte es geschehen, daß uns der Tod der Freunde, deren Leben uns durch den Trost der Freundschaft erquickte, nicht traurig wäre? Wer diese Traurigkeit tadelt, der tadle auch, wenn er kann, die freundschaftlichen Unterredungen, der verbiete auch oder vertilge das Gefühl der Freundschaft, der zerreiße auch mit unmenschlichem Stumpfsinn das Band aller innigen menschlichen Lebensbeziehungen, oder wolle dieselben also gebrauchen, daß aus ihnen kein

wohlthuendes Gefühl in die Seele dringt. Wenn dies aber durchaus nicht geschehen kann, so muß auch der Tod dessen uns bitter sein, dessen Leben uns süß ist. Daher ist diese Traurigkeit die Wunde eines menschlichen Herzens, zu deren Heilung es des Trostes bedarf. Da also durch den Tod unsrer Theuren unser Leben in dieser Sterblichkeit schmerzlich verwundet wird, und wir dennoch diejenigen, welche wir lieben, lieber todt wissen, als hören oder sehen wollen, daß sie von dem Glauben oder von der Tugend abgefallen, das heißt an der Seele erstorben seien, so ergiebt sich, von welchem unsäglichen Leidensstoffe die Erde erfüllt ist; weshalb denn auch geschrieben steht: „ist das menschliche Leben auf Erden nicht Anfechtung?" Daher kommt es, daß wir theuren Freunden Glück wünschen wenn sie gestorben sind, und daß ihr Tod, der uns betrübt, uns doch auch zugleich noch fester tröstet, weil sie nicht mehr mit den Uebeln zu thun haben, von denen dieses Leben aufgerieben, oder verderbet, oder in beiderlei Hinsicht gefährdet wird." „In der Gemeinschaft freilich der heiligen Engel haben wir nicht zu fürchten, daß solche Freunde uns durch ihren Tod oder ihr Verderben betrüben werden. Aber weil die Engel nicht in die Vertrautheit der Menschen zu uns eintreten, und auch zuweilen der Satan, wie wir lesen, sich in einen Engel des Licht verstellt, zur Versuchung derer, denen dies entweder eine nöthige Zucht oder ein gerechter Fallstrick ist, so bedarf es einer großen Barmherzigkeit Gottes, damit nicht jemand, indem er an guten Engeln Freunde zu haben glaubt, falsche Freunde an bösen Dämonen habe, und zwar um so schädlichere, je listiger täuschende Feinde er erleidet. Und diese große Barmherzigkeit Gottes — bezieht sie sich nicht auf das menschliche Elend, welches von solcher Unwissenheit belastet ist, daß es leicht von der Täuschung der Dämonen betrogen werden kann? Selbst heilige und fromme Verehrer des *einen* wahren und höchsten Gottes sind vor den Fallstricken und der vielfachen Versuchung der Dämonen nicht sicher. Denn auf dieser Stätte der Schwachheit und in diesen bösen Tagen ist solche Unsicherheit nicht ohne Nutzen, damit nämlich die zu-

künftige Sicherheit des vollsten und gesicherten Friedens mit desto heißerem Verlangen erstrebt werde. Dort werden die Gaben der Natur, das heißt die Gaben, die unsrer Natur von dem Schöpfer aller Naturen geschenkt werden, nicht allein gut, sondern auch ewig sein, nicht allein in dem Geiste, der durch die Weisheit geheilt wird, sondern auch in dem Leibe, der durch die Auferstehung erneuert wird. Dort sind die Tugenden, die nicht gegen irgend welche Fehler oder Uebel kämpfen, sondern den ewigen Frieden, den kein Widersacher beunruhigen kann, zum Siegespreis haben. Das ist das Ziel der Seligkeit, das Ziel der Vollendung, welche ohne Ende ist. Hienieden werden wir zwar dann schon selig genannt, wenn wir den Frieden haben, der hier bei einem frommen Leben empfunden wird; aber diese Seligkeit ist Elend im Vergleich mit jener Seligkeit, die wir das Ziel der Seligkeit nennen."

Die Seligkeit also im wahren und vollen Sinn war das Attribut des ewigen Lebens. Eben dort also auch war die volle Realität des Friedens, der überall wo Leben und Gestalt ist, seine Bedeutung und Macht kund giebt, in der Freude, oder dem Streben, oder der Sehnsucht, oder dem Schmerze oder dem Dasein der Creatur, der aber als der wahrhafte Friede des menschlichen Lebens, oder als der eigenthümliche Friede des Gottesstaats, die Gemeinschaft mit Gott und die Beziehung des gesammten Lebens auf die Lebenshöhe dieser Gemeinschaft ist. Denn „wie die Seele das Leben des Leibes ist, so ist Gott das selige Leben des Menschen." „Der Friede des Leibes ist der geordnete Zusammenhang seiner Theile. Der Friede der irrationalen Seele ist die geordnete Ruhe ihrer Triebe. Der Friede des Leibes und der Seele ist das geordnete Leben und Wohlsein des lebendigen Wesens. Der Friede des sterblichen Menschen mit Gott ist der dem ewigen Gesetze gläubig unterworfene Gehorsam. Der Friede der Menschen ist die geordnete Eintracht. Der Friede des Hauses ist die im Befehlen und Gehorchen geordnete Eintracht der Bewohner. Der Friede des Staates ist die im Befehlen und Gehorchen geordnete Eintracht der Bürger.

Der Friede des himmlischen Staates ist die geordnete Eintracht der Gemeinschaft, die gemeinsam Gottes genießt, und sich selbst unter einander in Gott. Der Friede aller Dinge ist die Ruhe der Ordnung, und die Ordnung der gleichen und ungleichen Dinge ist die Festsetzung, wodurch jeglichem Dinge die gebührende Stelle angewiesen wird." Daher kann jeder menschliche Friede, der nicht in dem geordneten Zusammenhange mit dem Frieden Gottes besteht, nur in durchaus relativem Sinne Friede genannt werden; wie denn auch nur der Gottesstaat in vollem Sinne ein Staat und nur das Volk Gottes im vollen Sinne ein Volk ist. Denn wenn nach der schon antiken Begriffsbestimmung ein Volk der Begriff einer Menge ist, die durch Gemeinsamkeit des Rechts und des Nutzens vereinigt wird, so kann doch dort, wo nicht der Gottesdienst die innerlichst bewegende und Alles auf sich beziehende Lebenskraft ist, von wahrhafter Gerechtigkeit und wahrhaftem Heil keine Rede sein. „Wenn aber," fügt Augustinus hinzu, „ein Volk der Begriff einer rationalen Menge ist, die sich in Beziehung auf die Güter, die ihr werth sind, vereinigt hat, und um so besser ist, je bessere Güter ihr werth sind, um so schlechter, je schlechtere Güter ihr werth sind, so ist gewiß das römische Volk ein Volk und seine Gemeinschaft ein Staat; was denn ebenfalls auch von den Atheniensern und den übrigen Griechen, von den Egyptiern, von den Assyriern und den übrigen Völkern gilt. Im Allgemeinen aber entbehrt der Staat der von Gott Entfremdeten, der nicht dem allein wahren Gott das Opfer des Gehorsams darbringt, der wahrhaften Gerechtigkeit!"

So wie nun der Gottesstaat während seiner irdischen Entwickelung die Sphäre seiner Wallfahrt in dem irdischen Staate hat, nimmt er Theil an allen relativen Gütern dieses Staates, und giebt denselben die rechte Stelle in Hinsicht auf das ewige Gut, auf welches er sich überall in seiner Wallfahrt bezieht. „Elend," sagt Augustinus, „ist das von Gott entfremdete Volk. Dennoch liebt dasselbe seinen Frieden, der nicht zu verwerfen ist, wenngleich es ihn am Ende nicht haben wird, weil es ihn vor dem Ende nicht recht gebraucht. Daß es ihn aber auf

Erden habe, ist auch für uns von Bedeutung. Denn so lange die beiden Staaten mit einander vermischt sind, gebrauchen auch wir den Frieden Babylons während der Zeit unsrer Wallfahrt und bis zur Zeit unsrer Befreiung. Daher ermahnt auch der Apostel die Kirche, daß sie für die Könige und Obrigkeiten bete, „damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit." Und als der Prophet Jeremias dem alttestamentlichen Volke die bevorstehende Gefangenschaft ankündigte, und den göttlichen Befehl aussprach, daß sie gehorsam nach Babylon gehen und dort ihrem Gott in Geduld dienen sollten, ermahnte er sie auch, für Babylon zu beten, indem er sagte: „in ihrem Frieden steht euer Friede;" nämlich der zeitliche Friede, welcher den Guten und Bösen gemeinsam ist." So leben denn die Mitglieder des Gottesstaats innerhalb des irdischen Staats; nicht auf Aeußerliches Werth legend, sofern dasselbe den Geboten Gottes nicht widerstreitet; in der Liebe zur Wahrheit die Ruhe der Heiligen suchend, und unter dem Joch der Liebe thätig in Gerechtigkeit. Es ist ihnen, während sie doch schon die Verheißung der Erlösung und das Unterpfand des Geistes empfangen haben, nicht zweifelhaft, daß sie den Gesetzen des irdischen Staates, durch welche die Angelegenheiten des sterblichen Lebens angemessen verwaltet werden, gehorchen sollen, „auf daß, wie die Sterblichkeit gemeinsam ist, auch in den Dingen, die ihr angehören, die Eintracht beider Staaten bewahrt bleibe." Sofern jedoch die Gesetze des irdischen Staates sich mit dem Aufstreben zum ewigen Leben und mit dem Frieden, der im eigentlichsten Sinne der Friede der Kinder Gottes ist, in Widerspruch befinden, das heißt der Gottesverehrung widerstreiten, widersteht mit Hülfe Gottes der himmlische Staat dem irdischen Staate, entweder Verfolgungen erduldend, oder durch seine Menge die Widersacher zurückschreckend. Denn höher als aller zeitliche Friede steht ihm die Furcht vor Gott, dem Gott, dessen Wahrhaftigkeit und Allgewalt sogar, nach den Worten des Porphyrius, ein heidnisches Orakel verkündigt hatte. „Die heiligen Hebräer," hatte das Orakel gesagt, „verehren Gott den Schöpfer und

ewigen König, vor dem der Himmel und die Erde und das Meer und der Abgrund bebt, und selbst die Gottheiten erzittern." „Dieser himmlische Staat also," sagt Augustinus weiter, „beruft während seiner Wallfahrt aus allen Völkern seine Bürger und sammelt in allen Zungen seine Pilgergemeinde, sich nicht beunruhigend wegen des Verschiedenartigen der Sitten, Gesetze und Einrichtungen, durch welche der irdische Friede erlangt oder bewahrt wird, und nichts von denselben zertrennend oder niederreißend, sondern es vielmehr bewahrend und verfolgend, weil es, obgleich verschieden bei den verschiedenen Völkern, dennoch auf ein und dasselbe Ziel des irdischen Friedens sich bezieht, — wenn es anders die Verehrung des Einen höchsten und wahrhaftigen Gottes nicht hindert. Demnach bedient der himmlische Staat auf seiner Wallfahrt sich des irdischen Friedens, und bewahrt und erstrebt, so weit es unbeschadet der Frömmigkeit und Religion geschehen kann, in Betreff der Dinge, die sich auf die sterbliche Natur der Menschen beziehen, das durch menschliche Willensvereinigung Festgesetzte, und bezieht diesen irdischen Frieden auf den himmlischen Frieden, der allein nur wahrhaft der Friede der vernünftigen Creatur genannt werden kann, nämlich die vollkommen harmonische und einmüthige Gemeinschaft, die gemeinsam Gottes genießt, und sich selber unter einander in Gott. Wenn die Fülle dieses Friedens erreicht ist, dann wird das Leben nicht mehr sterblich, sondern wahrhaft lebendig sein, und nicht mehr der natürliche Leib, der in dem Zustande seines Verderbens die Seele beschwert, sondern der geistige Leib, der von Bedürftigkeit frei und dem Willen vollkommen unterworfen ist. Diesen Frieden hat der Gottesstaat, so lange er auf der Wallfahrt ist, im Glauben, und lebt in der Glaubensgerechtigkeit, indem er, um zur Fülle seines Friedens zu gelangen, sich jeglichen gerechten Thuns in Hinsicht auf Gott und den Nächsten befleißigt. Denn das Leben des Staates ist social." „Hienieden besteht für jeden die Gerechtigkeit darin, daß Gott dem gehorchenden Menschen, die Seele dem Leibe, die Vernunft den entgegenkämpfenden Fehlern durch Unterjochung oder Abwehr gebiete, Gott um die

Gnade der Tugend und die Vergebung der Sünden gebeten, und für das empfangene Gute der Dank dargebracht werde. Aber in dem vollendeten Frieden wird es nicht mehr nöthig sein, daß die Vernunft den Fehlern gebiete. Denn dann wird die durch Unsterblichkeit und Unverderblichkeit geheilte Natur keine Fehler mehr haben, und nichts wird dann von andern oder aus uns selbst uns zuwider sein. Dann wird Gott den Menschen gebieten und die Seele dem Leibe, und so lieblich und leicht wird dann das Gehorchen sein, als das Leben und Herrschen dann selig sein wird. Und dies wird bei Allen und bei allen Einzelnen ewig sein, und das Ewige wird unverlierbar sein; und deshalb wird der Friede dieser Seligkeit, oder die Seligkeit dieses Friedens das höchste Gut sein." Aus der Vollendung der Seligkeit ergab sich im Gegentheil auch die vollendete Unseligkeit aller derer, welche dem Reiche Gottes nicht angehören würden. „Die ewige Pein," sagt Augustinus, „wird der zweite Tod genannt, weil weder eine Seele, die von dem Leben Gottes fern ist, als lebend bezeichnet werden kann, noch ein Leib, der ewigen Schmerzen unterworfen ist." Zu ihrem entgegengesetzten Ziel aber gelangen die beiden Staaten vermittelst des letzten Gerichts, dessen Verkündigungen in dem neuen und alten Testamente von Augustinus erwogen werden.

Hier nun entrollen sich die erhabenen Anschauungen der biblischen und kirchlichen Eschatologie. Mit folgenden Worten faßt er dieselben zusammen, indem er zugleich ihre Reihenfolge nach seiner Ansicht angiebt: „niemandem also, als wer den heiligen Schriften, die schon von ihrer Wahrheit den Erdkreis überzeugt haben, in Halsstarrigkeit oder Verblendung ungläubig ist, leugnet oder zweifelt daran, daß durch Christum das letzte Gericht geschehen werde. In diesem Gericht demnach, oder um die Zeit desselben, wird Folgendes kommen: der Thisbite Elias, der Glaube der Juden, die Verfolgung durch den Antichrist, das Gericht durch Christum, die Auferstehung der Todten, die Scheidung der Guten und der Bösen, die Verbrennung der Welt und die Wiedererneuerung der Welt. Daß alles dieses kommen

werde, muß geglaubt werden; auf welche Weise aber und in welcher Ordnung es kommen werde, kann jetzt durch das menschliche Erkennen nicht vollkommen erforscht werden und wird vielmehr die Erfahrung lehren, doch meine ich, daß es in der von mir bezeichneten Ordnung kommen werde."

In dieser Zusammenstellung der eschatologischen Anschauungen fehlt die Erwähnung der ersten Auferstehung und des tausendjährigen Reichs. Augustinus war in früherer Zeit ein Anhänger des Chiliasmus gewesen, hatte aber später seine Ansicht geändert, weil ihm die Einreihung des Chiliasmus in den Cyclus der eschatologischen Ereignisse doch große Schwierigkeit machte, und er, wenn er die eigenthümliche Seligkeitsstufe desselben zu begreifen suchte, sich von der Vorstellung eines irdischen Freudenlebens, die sich bei der chiliastischen Theologie verbreitet hatte, entschieden abgestoßen fand. Daher suchte er den apokalyptischen Worten von der ersten Auferstehung und dem tausendjährigen Reich eine Deutung zu geben, wonach er, ohne die Zwischenstufe des tausendjährigen Reiches, den Gottesstaat in der zeitlichen Entwickelung mit dem Gottesstaat in der Vollendung unmittelbar zusammenschließen konnte. Er glaubte in der apokalyptischen Stelle die Tausendzahl als mystische Zahl zur Bezeichnung der gesammten irdischen Entwickelung der christlichen Kirche, oder zur Bezeichnung des sechsten Weltalters auffassen zu dürfen. Die erste Auferstehung bezog er auf die geistige Auferstehung und die Worte: „selig ist der und heilig, der Theil hat an der ersten Auferstehung; über welche hat der andere Tod keine Macht;" standen mit seiner Ansicht in vorzüglichem Einklange, da alle diejenigen, die durch die Gnade Christi auferstehn aus dem Sündentode und in der Gnade verbleiben, von der Macht des zweiten Todes nicht betroffen werden. Das Gefesseltsein des Satans während der tausend Jahre und die Loslassung desselben am Ende der tausendjährigen Zeit, bezog er darauf, daß der Satan am Ende der tausend Jahre mit einer solchen Macht, als sie ihm während des ganzen Zeitraums nicht gestattet gewesen war, seine Versuchung ausüben werde. „Wenn es ihm," sagt

Augustinus, „gestattet würde, während eines so langen Zeitraums und bei der so großen Schwachheit Vieler seine ganze Versuchungsmacht auszuüben, so würde er sehr Viele, die Gott schonen will, um den Glauben bringen. Damit dies nicht geschehe, ist er gebunden worden. Dereinst aber, wenn die Zeit nur noch kurz ist, wird er losgelassen werden. Denn drei Jahre und sechs Monate lang wird er, wie geschrieben steht, mit allen seinen Kräften und mit allen Kräften der Seinigen wütlen, und diejenigen, mit denen er dann zu kämpfen hat, werden alsdann von solcher Beschaffenheit sein, daß sie durch seine Gewalt und seine List dann nicht besiegt werden können. Wenn er aber niemals losgelassen würde, so würde die Macht seiner Bosheit nicht völlig offenbar, und die treu ausharrende Geduld des heiligen Staates nicht im vollen Maaße erwiesen werden; auch würde dann nicht in vollem Maaße erschaut werden die Weisheit des Allmächtigen, daß er einerseits die Heiligen nicht gänzlich von der Versuchung des Satans fern hält, sondern ihm, der aus der Stätte ihres inwendigen Menschen, wo der Glaube an Gott ist, hinausgestoßen ward, die äußerliche Versuchung gestattet, damit sie in der Heiligung gefördert werden sollten, ihn aber dennoch in den Seinigen in so weit gebunden hat, um ihn an der Ausschüttung und Ausübung seiner ganzen Bosheit gegen unzählige Schwache, durch welche die Kirche vergrößert werden sollte, zu verhindern; und daß er andrerseits ihn am Ende losläßt, damit der Gottesstaat zu unendlichem Preise des Erlösers, Helfers und Befreiers erkenne, über einen wie starken Widersacher der Sieg erkämpft sei. Was sind wir im Vergleich zu den Heiligen und Gläubigen, die dann sein werden? — Da zu ihrer Bewährung der mächtige Feind losgelassen wird, mit welchem wir in so großen Gefahren sogar während seiner Gebundenheit kämpfen. Wiewohl nicht zu bezweifeln ist, daß auch in dem gegenwärtigen Zeitraum manche Streiter Christi so weise und tapfer waren und sind, daß sie auch am Ende der Zeit, wenn sie dann bei der Loslassung des Satans noch in dieser Sterblichkeit lebten, alle seine Nachstellungen und Angriffe mit aller

Weisheit verhüten und mit aller Geduld ertragen würden." Daher ergiebt sich die Ordnung, „daß zuerst der Starke gebunden und aus den ihm entrissenen Gefäßen die Kirche unter allen Völkern, bei den Starken und bei den Schwachen, dergestalt ausgebreitet werden sollte, damit sie auch noch zuletzt, in dem festesten Glauben an die göttlich geweissagten und erfüllten Dinge, selbst dem Losgelassenen noch Gefäße entreißen könne. Denn wie wir sagen müssen, daß „wenn die Ungerechtigkeit wird überhand nehmen, die Liebe in vielen erkalten wird," und daß bei den ungewöhnlichen und größten Verfolgungen und Fallstricken des losgelassenen Satans Viele, die nicht in dem Buche des Lebens geschrieben sind, abfallen werden; so müssen wir andrerseits auch denken, daß nicht allein die wahrhaft Gläubigen, die jene Zeit antreffen wird, sondern auch manche, die dann noch draußen sind, mit Hülfe der göttlichen Gnade durch Forschen in der heiligen Schrift, in welcher sowohl das Uebrige als auch das Ende, dessen Herannahen sie schon fühlen, zuvorverkündigt ist, dann zum Glauben kräftig und zur Besiegung des bereits losgelassenen Satans stark sein werden."

Ueber das Reich, in welchem die Heiligen mit Christo tausend Jahre regieren, sagt Augustinus: „wenn nicht auch außer jenem Reiche, von welchem am Ende der Herr sagen wird: „kommt her ihr Gesegneten meines Vaters, um das für euch bereitete Reich zu ererben!" auch schon jetzt auf eine freilich andere und sehr verschiedene Weise seine Heiligen, zu denen er sagt: „siehe ich bin bei euch bis an der Welt Ende," mit ihm regierten, so würde die Kirche gewiß nicht sein Reich oder auch das Himmelreich genannt werden. Auch schon gegenwärtig ist die Kirche das Reich Christi und das Himmelreich. Auch schon gegenwärtig regieren mit Christo seine Heiligen; aber anders jetzt und anders dereinst. Denn es regieren mit ihm diejenigen, welche thun was der Apostel sagt: „seid ihr nun mit Christo auferstanden, so suchet, was droben ist, da Christus ist, sitzend zu der Rechten Gottes; trachtet nach dem, was droben ist, nicht nach dem, das auf Erden ist." Ueberhaupt herrschen mit ihm, die jetzt also in

seinem Reiche sind, daß sie selbst sein Reich sind. Und auch „die Seelen der Getödteten um des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen,“ nämlich die Seelen der Märtyrer, denen die Leiber noch nicht zurückgegeben sind, regieren mit Jesu tausend Jahre, denn die Seelen der frommen Verstorbenen werden von der Kirche, die auch schon jetzt Christi Reich ist, nicht getrennt. Sonst würde an dem Altar Gottes in der Gemeinschaft des Leibes Christi ihrer nicht gedacht werden. Und es würde nichts nützen, in Lebensgefahr mit der Taufe, die der Kirche angehört, zu eilen; oder zur Wiederversöhnung mit der Kirche, wenn jemand durch den Strafact der Buße, oder durch böses Gewissen von dem Leibe Christi, nämlich von der Kirche, geschieden ist.“ Also auch die verstorbenen Gläubigen sind Glieder der Kirche. „Und deshalb regieren, wenn auch noch nicht in den Leibern, dennoch schon ihre Seelen mit Christo, während die tausend Jahre verlaufen. Daher heißt es auch: „selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben, von nun an; ja der Geist spricht, daß sie ruhen von ihrer Arbeit, denn ihre Werke folgen ihnen nach.“ Jetzt also regiert die Kirche mit Christo in ihren Lebendigen und in ihren Todten; weshalb auch der Apostel sagt: „dazu ist Christus gestorben, daß er sowohl über die Lebendigen als auch über die Todten Herr sei.“ Daß aber namentlich nur die Seelen der Märtyrer erwähnt werden, geschieht aus dem Grunde, weil sie, die bis in den Tod für die Wahrheit gekämpft haben, auch nach ihrem Tode in vorzüglichem Sinne herrschen. Doch erkennen wir an dem Theil das Ganze, und beziehen jene Worte auch auf die übrigen Todten, welche ebenfalls der Kirche, die Christi Reich ist, angehören. Wer dagegen während des Zeitraums der tausend Jahre, das heißt in der gesammten Zeit der ersten Auferstehung, nicht gelebt hat, nämlich nicht die Stimme des Sohnes Gottes gehört hat, und vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist, wird gewißlich in der zweiten Auferstehung, welche die Auferstehung des Fleisches ist, mit dem Fleische in

den zweiten Tod übergehen (1)." So schließt Augustinus nach seiner spätern Ansicht die zeitliche Entwickelung des Gottesstaats, ohne die Zwischenstufe des tausendjährigen Reichs, mit der ewigen Vollendung zusammen; und nachdem in den letzten Zeiten noch die große Erweckung Israels, — nach einer häufig in der Kirche gehegten Meinung mit der Wiedererscheinung des Propheten Elias zusammenhängend, — stattgefunden hat, darnach aber das Wüthen des Antichrists gefolgt ist, wird die Wiederkunft des Herrn dem Kampf der beiden Reiche das Ziel setzen; das letzte Gericht, bei welchem alle Räthsel der göttlichen Weltregierung verschwinden, wird gehalten, und zwischen den ewig Seligen und den ewig Verdammten wird geschieden werden.

An einer frühern Stelle ist schon davon die Rede gewesen, daß Augustinus die Lehre von der allgemeinen Wiederbringung nachsinnend erwog, wie auch wohl diese Lehre nicht allein in seinem Gemüthe, sondern auch in seinem Denken Anknüpfungspunkte hatte. Denn gerade auch das Verhältniß der Gnade zur Willensfreiheit, welches er in seiner Prädestinationslehre ausgesprochen hat, mußte ihm doch den Gedanken nahe legen, ob nicht die apostolischen Worte: „Gott hat Alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich Aller erbarme," in dem weitesten und umfassendsten Sinne aufgefaßt werden könnten. Aber doch weder in der kirchlichen Orthodoxie noch in der heiligen Schrift fand er einen Anhalt für die Lehre von der allgemeinen Wiederbringung; die Prädestinationslehre wurde immer fester bei ihm ausgebildet, und verwuchs immer tiefer mit seinem theologischen Denken; und während diese Lehre, indem sie sich bei ihm bildete, ihn vielleicht zur universellsten Auffassung der göttlichen Gnade anregen mochte, war sie nachher, als sie sich bei ihm befestigt

---

(1) Zu vergl. über das tausendjährige Reich: Hengstenberg, „die Offenbarung des h. Johannes." Bd. 2, S. 240 u. ff. Auch: Josephson, „eschatologische Bilder und Gedanken." Josephson setzt das tausendjährige Reich in den Himmel, als das selige Leben der auserwählten Frommen, die schon tausend Jahre vor der allgemeinen Auferstehung zur Auferstehung und Aufnahme in die Seligkeit des Himmelreichs gelangen werden.

und völlig in sein geistiges Leben verwachsen hatte, vielmehr bei ihm zu einer Potenz gegen die Auffassungen geworden, welche den Ernst der göttlichen Gerechtigkeit zu mildern versuchten. Ebenfalls in dem Werke „vom Gottesstaat“ deutet er an, daß auch er das Gefühl, aus welchem die Lehre von der allgemeinen Wiederbringung hervorgegangen war, empfunden hatte, indem er äußert, daß nur diese Lehre allein für consequent und befriedigend erachtet werden könne, wenn man doch einmal, dem menschlichen Mitleid und Erbarmen nachgebend, sich von dem sichern Boden des Wortes Gottes entfernen wolle. Aber obgleich in Betreff der Menschen mancherlei Ansichten gehegt wurden, daß Gottes Barmherzigkeit endlich den Strafen des jenseitigen Lebens ein Ziel setzen und in die Seligkeit des Himmels aufnehmen werde, scheute man doch, weil das Wort Gottes entgegenstand, davor zurück, auch endlich dem Satan und dessen Engeln das Aufhören der Strafe und die Aufnahme in das Himmelreich zuzusprechen; und so wurde man denn freilich, indem man in dieser letztern Hinsicht an dem göttlichen Worte festhielt, auch in der ersteren Hinsicht durch eben so deutliche Aussprüche der heiligen Schrift widerlegt. „Es kann,“ sagt Augustinus, „durchaus kein anderer Grund, aber auch kein gerechterer und klarerer aufgefunden werden, weshalb auf dem Standpunkt wahrhaftiger Frömmigkeit mit aller Entschiedenheit daran festgehalten werden muß, daß der Teufel und seine Engel keine Rückkehr zur Gerechtigkeit und zu dem Leben der Heiligen haben werden, als weil die Schrift, die niemanden täuscht, verkündigt, daß Gott die bösen Engel „nicht verschonet hat, sondern hat sie mit Ketten der Finsterniß zur Hölle verstoßen, und übergeben, daß sie behalten werden zum Gericht,“ wo das ewige Feuer sie aufnehmen wird. Wenn dem so ist, wie wird denn nicht, so bald alle Menschen, oder doch zum Theil die Menschen nach irgend welcher Zeit den ewigen Strafen entzogen werden, sofort auch der Glaube entkräftet, in welchem nicht bezweifelt wird, daß die Strafe der Teufel ewig dauern werde? Denn wenn diejenigen, an welche das Wort ergehen wird: „gehet hin von mir, ihr Verfluchten, in

das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln," entweder alle insgesammt, oder doch zum Theil dort nicht auf ewig sein werden, — warum wird dann geglaubt, daß der Teufel und seine Engel dort auf ewig sein werden? Ist der Richterspruch Gottes, der gegen die bösen Engel und Menschen ergeht, nur in Hinsicht der Engel wahr und in Hinsicht der Menschen falsch? Es würde so sein, wenn menschliche Vermuthungen größere Geltung hätten, als das Wort Gottes. Da dies aber nicht sein kann, so müssen diejenigen, welche der ewigen Strafe zu entgehen wünschen, vielmehr, anstatt gegen Gott zu argumentiren, in der Zeit des Heils den göttlichen Geboten gehorchen." Die Gegner der ewigen Verdammniß in Betreff der Menschen, — sei es, daß ihre Meinungen einen weitern oder einen engern Bereich hatten, — beriefen sich unter anderem auch auf die Fürbitten der himmlischen Gemeinde. Gott wird, sagten sie, die Bitte seiner Heiligen erhören, die dann, je heiliger sie sind, nämlich schon völlig frei von der Sünde, auch um so mehr und um so wirksamer und erhörungswürdiger für ihre Feinde bitten werden. Augustinus antwortet: „warum werden sie dann nicht ebenfalls in ihrer vollkommenen Heiligkeit mit ihren reinen und barmherzigen Fürbitten die Gnade Gottes anrufen, daß er gegen jene Engel, denen das ewige Feuer bereitet ist, seinen Richterspruch mildere, ihnen Besserung gewähre und sie aus dem Feuer errette? Demnach aus demselben Grunde, aus welchem gegenwärtig die Kirche für die bösen Engel, die ihr doch Feinde sind, nicht betet, wird sie auch in ihrer vollkommenen Heiligkeit bei dem letzten Gericht für diejenigen Menschen, welche in das ewige Feuer verdammt sind, nicht beten. Denn gegenwärtig bittet sie deshalb ohne Unterschied für ihre Feinde unter den Menschen, weil gegenwärtig die Zeit der heilsamen Buße ist. Wenn sie aber gewiß wüßte, welche dazu prädestinirt sind, mit dem Teufel in das ewige Feuer zu gehen, so würde sie für dieselben eben so wenig beten, als für den Teufel selbst. Da sie dies aber nicht weiß, so betet sie für alle ihre Feinde, welche noch dem irdischen Leben angehören; und doch wird sie nicht für alle

erhört. Denn nur für diejenigen wird sie erhört, die, obgleich zur Zeit noch Widersacher der Kirche, dazu prädestinirt sind, daß für sie die Kirche erhört werde und sie zu Kindern der Kirche werden." Und wenn Augustinus denn auch, wie er nicht bezweifelte, daß innerhalb der Seligen eine Abstufung stattfinden werde, auch unter den Verworfenen eine Abstufung der Strafe annahm, so blieb er doch dabei, daß bei dem letzten Gerichte der auf ewig verwerfende Richterspruch nicht allein gegen die bösen Engel ergehen werde, sondern auch gegen alle diejenigen unter den Menschen, deren Namen nicht in dem Buche des Lebens geschrieben seien.

Auch in dem Werke „vom Gottesstaat" wiederholt er die an verschiedenen andern Stellen ausgesprochene Ueberzeugung, daß der Zwischenzustand zwischen dem Tode und dem letzten Gericht für einen Theil der Seelen noch ein Läuterungszustand zur Vergebung der Seelen sein werde. „Aus dem Ausspruch," sagt er, „daß einigen weder in dieser noch in jener Welt die Sünde wird vergeben werden, ergiebt sich, daß auch noch einige in jener Welt zur Vergebung der Sünden gelangen werden." Und für diese, sowohl der Läuterung Bedürftigen als auch der Gnade noch Fähigen, erkannte er auch die wirksame Intercession der Heiligen an. „Aber," fügt er hinzu, „was für Sünden das seien, die, obgleich sie dem Eingang in das Himmelreich entgegenstehen, dennoch wegen des Verdienstes der heiligen Freunde Vergebung finden, ist für uns zu schwer, als daß wir es sagen könnten, und zu gefahrvoll, als daß wir es bestimmen dürften. Auch ist es uns wohl deshalb verborgen, damit der Eifer, jegliche Sünde zu meiden, nicht erschlaffe. Aber auf welche Sünden sich auch diese Erlösung beziehen mag, sie wird dazu gereichen, daß die Verwerfung in das ewige Feuer nicht geschehe, nicht aber dazu, daß in das ewige Feuer Verworfene wieder aus demselben befreit werden.

Nach dem Hinblick auf das Gericht über die Verdammten erhebt sich endlich noch der Aufblick zu der Seligkeit der Auserwählten, zu welchen nach Augustins Ansicht alle gehören, denen,

wo sie auch sein mochten, Christus ideal oder real zur Mittheilung der Erlösungsgnade geoffenbart wurde. Eine ausführliche apologetisch-polemische Entwickelung, bezüglich auf die Lehre von der Auferstehung, gehört diesem letzten Abschnitt des Werkes an. Die Lehre von der Auferstehung wurde von den heidnischen Gegnern des Christenthums besonders heftig angegriffen. Dennoch konnte Augustinus erwähnen, daß aus einer Composition heidnischer Philosopheme diese Lehre sich darstellen lasse. Plato hatte geäußert, daß die Seelen in immer wieder erneuertem Kreislaufe ihres Lebens auch immer wieder aufs neue in Körper eingehen würden. Porphyrius hatte gesagt, daß die Seelen, welche geläutert aus dem irdischen Leben in die himmlische Heimath übergegangen seien, niemals wieder zu den irdischen Leiden zurückkehren würden. Varro hatte die Meinung angeführt, daß die Seelen immer wieder nach einem Zeitraum von vierhundert und vierzig Jahren mit ihren Leibern wieder vereinigt würden. „Wenn also," sagt Augustinus, „Plato und Porphyrius, oder vielmehr diejenigen, welche jetzt ihre Anhänger sind, uns darin beistimmen wollen, daß — nach der Lehre des Plato — die heiligen Seelen wieder zu den Leibern zurückkehren werden, und dennoch — nach der Lehre des Porphyrius — nicht mehr zu irgend welchen Uebeln zurückkehren werden, und wenn dann noch aus den Schriften Varros hinzugenommen wird, daß die Seelen eben zu ihren eignen Leibern zurückkehren werden; so wird sich als Folgerung ergeben, was der christliche Glaube verkündigt, daß die Seelen dereinst eine solche Wiedervereinigung mit ihren Leibern erlangen, daß sie in denselben frei von allem Uebel und in ewiger Seligkeit leben werden, und die ganze Frage über die Auferstehung des Fleisches zum ewigen Leben ist dann zwischen uns geschlichtet." Die Gegner der Auferstehungslehre beriefen sich besonders auf das Unglaubliche dieser Lehre. Es widerstreite, sagten sie unter Anderm, der Natur der menschlichen Leiber, sich himmelwärts zu erheben. Augustinus antwortet: „wenn wir nur Seele, das heißt körperloser Geist wären, und wenn wir, im Himmel wohnend, von irdischen Animalien keine Kenntniß

hätten, und uns dann gesagt würde, daß wir durch ein wunderbares Band mit irdischen Leibern zur Beseelung derselben verbunden werden sollten, — würden wir dann nicht mit noch viel stärkerem Grunde uns weigern, solches zu glauben, und würden wir dann nicht antworten, daß unsre unkörperliche Natur eine Verbindung mit der Körperlichkeit nicht zulasse? Warum bewundern wir denn nicht mit noch größerer Bewunderung, daß unkörperliche Seelen, die über himmlischer Körperlichkeit erhaben sind, sich in Vereinigung mit irdischen Körpern befinden, als daß irdische Körper in himmlische Wohnsitze, aber doch in körperliche Wohnsitze, aufgenommen werden? Wir bewundern jenes deshalb nicht, weil wir es zu sehen gewohnt sind und wir selbst es sind, des Andern aber wundern wir uns, weil wir es noch nicht sind, und es auch noch niemals gesehen haben; denn sonst fürwahr muß eine umsichtige Erwägung erkennen, daß es ein bewunderungswürdigeres Werk der göttlichen Macht sei, Unkörperliches mit Körperlichem zu vereinigen, als — wenngleich himmlische Körperlichkeit mit irdischer Körperlichkeit, dennoch — Körperlichkeit mit Körperlichkeit.“ Augustinus hat sich öfter über die wunderbare Vereinigung der Seele und des Leibes ausgesprochen, und bewunderte dieselbe in solchem Maaße, daß er, um das Mysterium der in der Person des Gottmenschen vereinigten göttlichen und menschlichen Natur näher an die menschliche Vorstellung zu bringen, auf das Mysterium der Vereinigung zwischen Seele und Leib hinwies.

Ueber den Glauben an das Wunderbare hatte er schon vorher sich ausgesprochen. Darin die Worte: „wenn wir den Ungläubigen Wunder verkündigen, die geschehen sind oder geschehen werden, und ihnen aus der Erfahrung nicht nachgewiesen werden können, so fordern sie von uns, daß wir ihnen das Wunderbare erklären sollen; und wenn wir dies nicht können, so halten sie unsre Verkündigungen für falsch. Mögen sie selbst denn von so unzähligem Wunderbaren, welches wir sehen können oder sehen, Rechenschaft geben, und mögen sie, wenn sie sich dazu außer Stande sehen, sich des Eingeständnisses nicht weigern, daß etwas

deshalb nicht geschehen sei oder geschehen werde, weil es nicht erklärt werden könne." „Aber sie pflegen, wenn wir sie auf wunderbare Dinge in der Natur hinweisen, uns die Antwort zu geben: das ist die Natur dieser Dinge und das Eigenthümliche der Naturkraft. Gewiß eine kurze und auch ausreichende Antwort! Warum aber wollen sie denn nicht, daß wir, da doch Gott der Urheber aller Naturen ist, ihnen, wenn sie das scheinbar Unmögliche nicht glauben wollen, die noch gewichtigere Rechenschaft geben, daß es so der Wille Gottes sei, des Allmächtigen, der doch deshalb allmächtig genannt wird, weil er kann was er will, und der so Vieles schaffen konnte, welches, wenn es nicht thatsächlich erwiesen wäre, gewiß für unmöglich erachtet würde." „Wir zwar sagen von den Wundern, daß sie gegen die Natur seien; sie sind es aber nicht. Denn wie ist das, was nach dem Willen Gottes geschieht, gegen die Natur, da der Wille des allmächtigen Schöpfers die Natur alles Geschaffenen ist? Daher geschieht das Wunder nicht gegen die Natur, sondern gegen die uns bekannte Natur." „Wiewohl auch das, was wir aus der Natur der Dinge kennen, nicht minder wunderbar ist, und zu nicht minderem Staunen erwecken würde, wenn die Menschen etwas anderes, als das ungewöhnlich Wunderbare, zu bewundern pflegten."

Indem dann Augustinus die Hoffnung der Auferstehung auf den Glauben an die Auferstehung Christi zurückführt, stellt er die Größe des in diesem Glauben enthaltenen Zeugnisses dar. „Christus," sagt er, „sandte nicht Boten aus, die wissenschaftlich gebildet, in der Grammatik bewandert, mit der Dialektik gewaffnet und der Rhetorik voll waren, sondern wenige Fischer entsandte er mit den Netzen des Glaubens in das Meer dieser Welt, und fing also eine große Menge Fische von jeglicher Art, auch von den Weisen dieser Welt. Schon wird in der ganzen Welt die Auferstehung Christi und seine Himmelfahrt verkündigt und geglaubt. Und deshalb hat die Welt jenen wenigen, armen, geringen und in weltlicher Wissenschaft unerfahrnen Menschen geglaubt, weil durch die schwachen Zeugen sich um so wunder=

barer die Gottheit selbst verkündigte. Denn die, welche das Zeugniß annahmen glaubten nicht allein den Worten, sondern auch den mitwirkenden wunderbaren Zeichen." „Und die Weissagungen der Propheten wurden gelesen, und die Glaubenssaat wurde durch das Blut der Märtyrer um so fruchtreicher ausgestreut." „Keine Menschenfurcht konnte die Märtyrer von dem Bekenntniß Christi zurückrufen. Sie wurden gefesselt, eingekerkert, gegeißelt, gepeinigt und getödtet und sie wurden vervielfältigt. Sie kämpften dadurch für ihre Errettung, daß sie um des Heilandes willen ihre Rettung verachteten." „Wer jetzt noch," fügt Augustinus hinzu, „nach Prodigien sucht, um zu glauben, der ist selbst ein Prodigium, weil er der gläubigen Welt nicht glaubt."

Empor zu der Herrlichkeit des neuen Himmels und der neuen Erde sendet nun Augustinus den Blick der Betrachtung. Freilich eine Herrlichkeit, die in das Auge und das Ohr des irdischen Menschen nicht dringt, konnte nicht Gegenstand der Beschreibung sein. Aber doch, wenn an dem Elende der irdischen Welt, welches abermals mit düstern Farben geschildert wird, erwogen ward, daß diese irdische Welt unter die strafende göttliche Gerechtigkeit gestellt sei, und dennoch unzählige Zeugnisse der auf Erden sich verherrlichenden Güte Gottes ersehen wurden, mochte der Seele eine Ahnung aufgehen über die Herrlichkeit der zukünftigen Welt, wo nur Güte und Gnade Gottes sich offenbaren werde. „Wie mannichfach," sagt etwa Augustinus, „ist die Schönheit des Himmels und der Erde und des Meers; von welcher Fülle und bewunderungswürdigen Erscheinung ist das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne; wie lieblich sind die milden Lüfte, die schattigen Haine, die Farben und Düfte der Blumen, das mannichfaltige Gefieder und die Stimmen der Vögel; wie bewunderungswürdig die vielfachen Gattungen der Thiere; wie erhaben ist der Anblick des Meeres, welches sich mit verschiedenen Farben gleichwie mit Gewändern bekleidet, bald in grünlichen Farben spielt, bald purpurfarbig oder blau ist, und durch seinen Aufruhr das Auge der Beschauenden mit Staunen füllt! Wer kann an alles

erinnern? Und dies Alles ist nur Trost für die Elenden, nicht Lohn für die Seligen. Was wird also erst dort sein, wenn schon das, was hier ist, so groß und so viel ist? Welche Offenbarungen seiner Güte wird Gott dort denen gewähren, die er zur Seligkeit des ewigen Lebens erwählt hat, und für die sein eingeborner Sohn in diesem armen Erdenleben so großes Leid bis in den Tod erduldet hat! Weshalb auch der Apostel in Hinsicht auf die Auserwählten spricht: „Gott hat seines eignen Sohns nicht verschont, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht Alles schenken?“ Wenn diese Verheißung erfüllt wird, was werden wir dann sein? Wie werden wir dann sein? Welche Güter werden wir in jenem zukünftigen Reiche empfangen, da wir durch den Tod Christi schon ein solches Unterpfand empfangen haben? Wie wird da der Geist des Menschen sein, von keiner Sünde mehr überwältigt, keiner Sünde mehr weichend, auch gegen keine Sünde mehr kämpfend, sondern vollkommen in friedensreichster Kraft! Welches herrliche irrthumsfreie und mühelose Wissen wird dort, wo die Weisheit Gottes an der Quelle selbst in vollster Seligkeit getrunken wird, unser Theil sein? Wie wird dort unser Leib sein, wenn er vollkommen dem Geiste unterworfen und frei von Bedürftigkeit ist? Er wird dort geistlich sein, zwar das Wesen des Fleisches habend, aber ohne fleischliches Verderben.“

Augustinus suchte mit seiner Betrachtung dem seligen Leben der Ewigkeit noch näher zu kommen, aber ein Bekenntniß seines Unvermögens wurde das Ergebniß dieses Aufstrebens. „Wir wollen,“ sagt er, „so weit der Herr uns zu helfen würdigt, zu ersehen suchen, was denn die Heiligen in ihren unsterblichen und geistlichen Leibern thun werden. Aber wenn ich die Wahrheit sagen will, so muß ich auf die Frage, von welcher Beschaffenheit jenes Thun, oder vielmehr jene Ruhe sein werde, die Antwort geben: ich weiß es nicht. Denn ich habe davon niemals eine Sinnenwahrnehmung gehabt; und was ist unser gegenwärtiges geistiges Erkennen im Verhältniß zu jener Herrlichkeit?“ In dem Frieden Gottes, „der alles Erkennen übersteigt,“ werden

dann die Heiligen in der seligsten Gemeinschaft mit Gott und unter einander und mit den Engeln Gottes sein, und gleich den Engeln Gottes, deren Mitgenossen sie geworden sind, Gott schauen. Zwar der Friede, den Gott selbst hat, wird auch in der Ewigkeit sowohl die Erkenntniß der Engel als auch ihrer auserwählten Mitgenossen übersteigen; aber der Friede der Engel, der gegenwärtig noch über das menschliche Erkennen hinausreicht, wird dasselbe dann nicht mehr übersteigen. Ob dann auch jenes Schauen, womit Gott geschaut wird, auf den geistlichen Leib sich erstrecken, und also den Augen des geistlichen Leibes etwas möglich sein wird, was den Augen des irdischen Leibes unmöglich ist? wer mag es sagen! Aber gewiß „werden wir dann den neuen Himmel und die neue Erde also schauen, daß wir dann vermittelst der Leiber, die wir dann tragen, überall wohin wir blicken, die Gegenwart Gottes, wie er auch alles Körperliche regiert, mit größter Klarheit sehen werden. Nicht so wie wir gegenwärtig das unsichtbare Wesen Gottes durch das Geschaffene erkennen, gleichwie durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort und stückweise, so daß es gegenwärtig viel mehr auf den Glauben ankommt, anstatt auf das Erschauen der körperlichen Dinge, die wir mit den leiblichen Augen wahrnehmen. Aber so wie, was die Menschen, unter denen wir leben und deren Lebensbewegungen wir sehen, betrifft, wir nicht glauben, daß sie leben, sondern sehen daß sie leben, so auch werden wir überall, wohin wir dann die geistlichen Augen unsers Leibes richten, auch vermittelst des Körperlichen den unkörperlichen und Alles regierenden Gott schauen. Gott wird uns dann also bekannt und offenbar sein, daß wir ihn in uns schauen, daß wir ihn gegenseitig in uns schauen, daß wir ihn in ihm selbst schauen, daß wir ihn in dem neuen Himmel und der neuen Erde und in jeglicher Creatur des neuen Himmels nnd der neuen Erde schauen, und daß wir auch vermittelst der Körper dann in jedem Körper, wohin wir die Augen unsers geistlichen Leibes richten, ihn schauen.'

„Wie groß wird jene Seligkeit sein, wo kein Uebel sein wird, wo kein Gut verborgen sein wird, und wo das Feiern sein

wird in dem Lobe Gottes, der Alles in Allem sein wird!" Dann wird das Thun der Seligen ein ewiges Lobopfer sein, empor zu Gott, der wie der Quell alles Guten, auch das Ziel, jeder heiligen Sehnsucht ist, und dann vollkommen die durch den Propheten ausgesprochene Verheißung erfüllt: „Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein?" Denn was heißt dies anders als: „Ich werde sie sättigen; Ich werde ihnen alles gewähren, wonach das menschliche Herz mit Recht sich sehnt; Ich werde ihnen Leben und Gesundheit, Nahrung und Fülle und Ruhm und Ehre und Friede und jegliches Gut sein." Ja, Er selbst, der ohne Ende geschaut, ohne Ueberdruß geliebt, ohne Ermüdung gelobt wird, wird das Ziel unsrer Sehnsucht sein!" „Gewiß ist," ungeachtet der verschiedenen Abstufungen in der zukünftigen Herrlichkeit, „dieses Geschenk, dieses Gefühl und dieses Thun allen gemeinsam, gleichwie auch das ewige Leben selbst." Ob die Erinnerung an das Leid und Elend des Erdenlebens in die Seligkeit des ewigen Lebens hineinragen werde? Gewiß! „Denn wie werden sie, gemäß den Psalmworten, von den Erbarmungen des Herrn in Ewigkeit singen, wenn sie nicht mehr wissen, daß sie elend gewesen sind? Aber doch in so fern werden die Seligen Lethe trinken, als die Erinnerung an ihr früheres Elend jeden Schmerz verloren hat, weil sie die Erinnerung ist an ein Elend, welches vollkommen und auf ewig in der Gnade Gottes überwunden worden ist, und also nur noch dazu gereicht, daß die Gnade Gottes gepriesen wird. Auch bei der Erinnerung an die guten Werke wird! seine Gnade gepriesen werden. So wird dann im vollsten Sinne das Gotteswort erfüllt werden: „feiert und sehet, daß Ich Gott bin." „Das ist wahrhaft der große Sabbath, der keinen Abend hat und bezeichnet wird durch die Worte: „Gott ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken, und Gott segnete den siebenten Tag, und heiligte ihn, darum daß er an demselben ruhte von allen seinen Werken." Denn auch wir selbst werden der siebente Tag sein, wenn wir von dem Segen und der Heiligung erfüllt sein werden. Dann werden wir feiernd sehen, daß Er Gott ist; was wir uns selbst sein wollten,

als wir von ihm abfielen, hörend auf die Stimme des Versuchers: „ihr werdet sein wie Gott." Denn was sonst haben wir ohne Ihn gethan, als daß wir dahin geschwunden sind in Seinem Zorn? Aber von Ihm wiederhergestellt und durch überschwängliche Gnade vollendet, werden wir feiernd in Ewigkeit schauen, daß Er Gott ist, und von Ihm erfüllt sein, wenn Er selbst Alles im Allem sein wird" (1). Dann ist nach den sechs Zeitaltern die siebente Zeit, „unser Sabbath des siebenten Tages, dessen Ende kein Abend ist, sondern gleichwie der achte ewige Tag des Herrn, der durch die Auferstehung Christi geheiligte und nicht allein die ewige Ruhe des Geistes, sondern auch die ewige Ruhe des Leibes vorbedeutende Tag. Dort werden wir ruhen und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Siehe was am Ende ohne Ende sein wird! Denn was sonst ist unser Ende, als das Eingehen in das Reich, dessen kein Ende ist?"

So breitet sich das Werk von der Stadt Gottes mit seinen apologetischen Entwickelungen, seinen historischen Darstellungen, seinen dogmatischen Anschauungen, seinen Schriftauslegungen, und mystischen Zahlenlehren, seinen philosophisch-dialektischen Untersuchungen und ethischen Anwendungen und seinem Reichthum tiefer bedeutungsvoller Bemerkungen gleich einem Riesengemälde aus. Der betrachtende Blick sieht aus dem reinen Aetherlicht des Himmels die Gestaltungen des Geschaffenen hervortreten; Licht und Finsterniß, zuerst in der Engelwelt, darnach auch in der Menschenwelt, treten einander gegenüber. Durch die Entwickelungen des weltlichen Lebens und der weltlichen Reiche ziehen sich die Strömungen des Reiches Gottes hindurch, aus den Wegen der Weissagung endlich in den Lichtstrom der Erfüllung mündend; Leiden und Ausbreitung, Kampf und Sieg, Verfolgung und Triumph des Reiches Gottes in Christo während der Sphäre der irdischen Entwickelung zieht an dem Blick des Beschauers vorüber, bis zuletzt durch das jüngste Gericht die ewige

---

(1) Im schroffsten Contrast hierzu die Aeußerung in Cicero, de natura deorum: num quis, quod bonus vir esset, gratias Diis egit unquam?

Scheidung eintritt, und, nachdem bereits das Reich des Bösen in den Abgrund gesunken ist, vor den Augen der Seligen, die schon in der Sicherheit der Heimath sich befinden, das Ungeheure der Welterneuerung vorgeht, und der ahnende Blick sich eintaucht in die Unendlichkeit himmlischer Glorie.

Zwölftes Capitel.

Die letzten Lebensjahre des Augustinus, in Verbindung mit weltgeschichtlichen Ueberblicken. Schlußbetrachtung.

Wie der Baum, wenn er heranwächst, zunächst im Stamme emporsteigt, darnach aber in die Zweige sich ausbreitet, so auch wird die Darstellung, welche sich die Reproducirung eines reichen und vielumfassenden menschlichen Lebens zur Aufgabe gemacht hat, zuvörderst einfach dem chronologischen Princip zu folgen haben, alsdann aber doch, ohne freilich das chronologische Princip aus den Augen zu verlieren, sich veranlaßt sehen, das darzustellende Leben nach den einzelnen Hauptrichtungen seiner Entwickelung und Wirksamkeit zu beschreiben, und gleichsam, nachdem der Stamm gezeichnet worden ist, die Zeichnung der einzelnen Zweige hinzuzufügen. Wir sind in der Erfüllung dieser Aufgabe jetzt so weit fortgeschritten, daß uns nur noch die Zeichnung eines Zweiges übrig geblieben ist, des Zweiges, der uns zu dem Ende Augustins und dem Abschluß unsers Werkes führen wird.

Augustinus gehört der Kirchengeschichte an. Eine der größten Erscheinungen in der Kirche seiner Zeit, bringt er uns, wenn wir seinem Leben und Wirken folgen, überhaupt die damalige Kirche, für welche er von solcher Bedeutung ist, zur Anschauung;

und da die Gegenwart mit der Vergangenheit und Zukunft zusammenhängt, so führte uns das Lebensbild, welches wir zu entwerfen versuchten, sowohl zu manchen Blicken auf die Kirchengeschichte der früheren Zeit, als auch zu Hindeutungen auf die spätere Kirchengeschichte, mit welcher der Name Augustins durch die größten Beziehungen verwebt ist. Aber wie die Kirche sich in der Welt entwickelt und die Kirchengeschichte wieder an der Weltgeschichte ihren Grund und Boden hat, so ragten auch in unsre Darstellung schon vielfach die Weltlagen und Weltbegebenheiten hinein. Nämlich die Zustände jenes riesigen Reiches, welches unter allen Reichen, die von dieser Welt sind, die erste Stelle einnimmt, nach allen Zonen hin, — bis zu den starrenden Wäldern eines geheimnißvoll verschlossenen Nordens und den heißen Sandmeeren Africas, und bis zum atlantischen Ocean und dem tiefen Osten Asiens, — mit seiner völkerbezwingenden Macht vorgedrungen war, alle Blüthen der menschlichen Cultur in sich enthielt, und die großen Weltstraßen gebahnt hatte, auf denen das Reich, welches nicht von dieser Welt ist, seinen Weg wandeln sollte. Elfhundert Jahre waren seit der Gründung Roms vergangen, als Augustinus geboren ward. Als er heranwuchs, zeigte nach einer so langen Lebensperiode das kolossale Reich noch mit unverwischter Deutlichkeit die imposanten Formen seiner äußeren Majestät. Auch nachdem durch die dauernde Trennung des oströmischen und weströmischen Kaiserthums eine Theilungslinie in dem Gebiet der römischen Herrschaft gezogen war, schwebte wenigstens noch in der Idee, wenngleich oft im Widerspruch mit der Wirklichkeit, ein Gefühl von der vereinigten Größe, und selbst auch noch jedes der beiden Reiche war ein Weltreich größter Dimension. Aber in das majestätische Gebäude waren schon längst tiefe Risse des Verfalls gedrungen und bereits der Abend des weströmischen Reiches war gekommen. Schon damals, als unter Augustus das goldene Zeitalter Roms angebrochen zu sein schien und in der Verborgenheit einer heiligen Nacht das Himmelslicht entglomm, arbeiteten die auflösenden Kräfte, und die Niederlage der römischen Legionen in den

Wäldern Deutschlands war schon damals ein Vorzeichen der Völkerschaaren, welche dereinst gegen Rom andringen und die römische Herrschaft zerbrechen würden.

Und jenes Licht vom Himmel war inzwischen zu einer leuchtenden Sonne geworden, deren Strahlen überall hin über das römische Reich sich erstreckten. Das Christenthum hatte sich ausgebreitet. Es wurde verfolgt, aber duldend erstarkte es durch die Verfolgungen; viele Märtyrer starben für das christliche Bekenntniß, aber durch den Tod der Märtyrer wurde bei den Lebenden das christliche Bekenntniß vervielfältigt; nach dem Verlaufe von etwa drei Jahrhunderten war die im römischen Reiche verfolgte Religion die herrschende Religion im römischen Reiche geworden. Die Reaction des Heidenthums unter der Regierung Julians war etwas kurz Vorübergehendes gewesen. Indessen wurde noch von einer angeblichen Weissagung gesprochen, welche als Antwort auf die Befragung eines heidnischen Orakels ertheilt sein sollte (1). Nicht von Christus selbst, hatte der Orakelspruch gesagt, sei die christliche Religion ausgegangen, sondern Petrus habe durch Greuelwerke der Zauberei dazu verleitet, daß dem Namen Christi göttliche Verehrung erwiesen werde. Wenn jedoch seit dieser Verführung dreihundert und fünf und sechzig Jahre vergangen seien, werde das Christenthum schnell wieder untergehen. Aber gerade um die Zeit, als von denen, welche diesem Ausspruche zu glauben geneigt waren, die Erfüllung erwartet werden konnte, etwa ums Jahr 400, war gegen den heidnischen Cultus ein strenges kaiserliches Edict ergangen, in Folge dessen viele heidnische Heiligthümer und Tempel zerstört oder geschlossen und nachher zum Theil zu Kirchen geweiht wurden. Dies Letzte geschah zu Carthago mit dem Tempel der Cölestis. Dieser mächtige Tempel, umringt von den Heiligthümern anderer Gottheiten, von prachtvollem Bau und geschmückt mit köstlichen Säulengängen und Mosaiken, hatte einen weiten Bezirk. Längere Zeit schon war er verlassen und verschlossen gewesen. Schon war rings um ihn her Dornengestrüpp aufgewuchert und Schlan-

(1) De civitate Dei, lib. XVIII. c. 53 u. 54.

gen hatten in den verödeten Räumen sich angesiedelt. Da wurde der Wunsch laut, daß dieses ausgezeichnete heidnische Heiligthum dem christlichen Cultus übergeben werden möge. Und so geschah es. Die verwilderte Stätte wurde gereinigt und neu geschmückt. Die Weihe ward auf das Osterfest angesetzt. Eine große Volksmenge strömte zusammen, auch viele auswärtige Priester hatten sich zu der Feier versammelt. Aurelius vollzog die Weihe, und sein bischöflicher Thron erhob sich dort, wo einst von heidnischen Priestern die Mysterien der Göttin verrichtet waren. Und als nun nachher die Menge, den Bau betrachtend, sich noch auf dem Tempelplatz bewegte, wurde plötzlich die Aufmerksamkeit auf einen Umstand gezogen, der als eine Weissagung der eben begangenen Feier angestaunt ward. Nämlich an dem Frontispiz des Tempels war noch als eine weissagende Stimme aus der Vergangenheit in großen ehernen Buchstaben die Inschrift zu lesen: „Der Oberpriester Aurelius hat ihn geweiht" (1).

Aber das Verhängniß, welchem das römische Reich entgegenging, ward durch das Christenthum nicht abgewandt. Die von der christlichen Religion gewirkte Regeneration war keine Regeneration des römischen Staats, auch, ungeachtet der vielen köstlichen Blüthen, keine Regeneration des gesammten römischen Lebens. Einheit der Macht war seltener als Zertheilung. Militärische Revolutionen wurden zur Gewohnheit. Gegenkaiser standen oft den rechtmäßigen Kaisern gegenüber, und wurden oft eben so schnell, als sie von den Legionen erhoben waren, wieder von den Legionen gestürzt. Das Sittenverderben, von Augustinus mit so düstern Farben geschildert, schritt weiter fort. Unersättlich verlangte die Begierde nach der Aufstachelung grausamer, blendender und üppiger Spiele. Erschlaffung und Verweichlichung, Unfähigkeit zu solchen Werken, die nur in der Gesinnung der Selbstverleugnung ausgeübt werden können, einerseits die Ausnützung ungeheuren Reichthums zu niedrigen und

---

(1) De promissionibus et praedictionibus Dei, pars III, 38; in den Werken Prospers von Aquitanien.

selbstsüchtigen Zwecken, oder auch Erpressung, und andrerseits die Armuth, nicht allein mit ihrem äußern Elend, sondern auch mit ihrem innern Elend; — alles dieses gehört zu der düstern Seite einer Zeit, die in ihrer lichten Seite durch die Macht des Glaubens und der himmelanstrebenden und sich aufopfernden Liebe, und durch die aus dieser Glaubens- und Liebesmacht mit Hülfe der antiken Bildung geschöpfte Erkenntniß, die klassische Zeit der Kirche für die späteren Entwickelungen der Kirche geworden ist. Aber wie ein altgewordener Baumstamm wohl noch köstliche Blüthenzweige und Früchte trägt, dennoch aber wird die Lebenskraft des Stammes immer mehr vom Alter verzehrt, und die Zeit wird ersehen, daß, indem sein Leben hinschwindet, seine edlen Triebkräfte auf zwar noch wilde, aber doch jugendlich kräftige Stämme übertragen werden, um neue kräftige und fortdauernde Entwickelungen hervorzurufen; so nahmen auch die zwar rohen aber jugendlich-kräftigen Völker, die zu jener Zeit, welche wir hier vor Augen haben, gegen die römische Herrschaft andrängten, aus dem zerfallenden römischen Reiche die Schätze der Kirche in sich auf, zur Gestaltung einer neuen großen Periode der Weltgeschichte und der Kirchengeschichte.

Als der Kaiser Honorius, der jüngere von den beiden schwachen Söhnen eines großen Vaters, ums Jahr 400 jenes Edict gegen den heidnischen Cultus gab, hatte er kaum das Knabenalter überschritten, und stand in den ersten Jahren seiner Regierung, die erst nach der langen Dauer von sieben und zwanzig Jahren und doch schon mit seinem sieben und dreißigsten Lebensjahre endigte; einer Regierung die eben so bedeutend ist, wenn die Begebenheiten, welche jenem Zeitraum angehören, erwogen werden, als unbedeutend, wenn die persönliche Regententhätigkeit des Kaisers betrachtet wird. Honorius war der Kirche aufrichtig ergeben; aber seine Schlaffheit, seine Gleichgültigkeit bei erschütternden Drangsalen des Reichs, und auch hervortretende Züge einer kalten Grausamkeit, prägen seinem kirchlichen Standpunkte nicht sowohl den Charakter lebendiger Frömmigkeit auf, als den Charakter der Devotion. Das Staatsruder,

welchem die schwache kaiserliche Hand nicht gewachsen war, lag in der kraftvollen Hand Stilichos. Aus vandalischem Blute entsprossen, Sohn eines Befehlshabers barbarischer Hülfstruppen, hatte Stilicho von früh an bei dem römischen Heere gedient, und durch seine kriegerischen und staatsmännischen Eigenschaften und durch seine Ergebenheit das Vertrauen und die Zuneigung Theodosius des Ersten in solchem Maaße erworben, daß er nicht allein zu den höchsten Aemtern emporstieg, sondern auch mit Serena, der Nichte des Kaisers, vermählt und von dem sterbenden Theodosius mit der Fürsorge für Arcadius und Honorius, die sich beide noch in den Jahren der Unmündigkeit befanden, betraut ward. Die spätere Geschichte Stilichos gehört größtentheils dem abendländischen Reiche an. Er herrschte für Honorius, mit welchem ihm, außer der Verwandtschaft durch Serena, auch noch seine Töchter verbanden, Maria und Thermantia, die beide nach einander mit Honorius vermählt wurden. Mehreremal, als die Heere Alarichs und Radagaisens in Italien eindrangen, wurde er der Retter des abendländischen Kaiserthums, und welche Pläne des Ehrgeizes er auch verfolgt haben mag, so lastet doch sein Tod als ein düsterer Flecken auf der Geschichte des Honorius.

Schon öfter ist in dieser Lebensdarstellung der Name des großen Königs der Westgothen genannt worden. Die Gothen nehmen unter den Völkern der Völkerwanderung die erste Stelle ein. Die Benennung, welche den Bewegungen, Wanderzügen und Kriegsunternehmungen jener Völker, welche den Untergang des weströmischen Reichs herbeiführten, gegeben worden ist, hat Widerspruch erfahren, in sofern sich nachweisen oder einleuchtend machen lasse, daß jenen Völkerbewegungen nicht der Impuls eines geheimnißvollen Wandertriebes, sondern eine bestimmte Verkettung geschichtlicher Motive zum Grunde liege. Dem mag so sein ([1]). Dennoch wird eine Geschichtsforschung, welche erkennt, daß über den Geschichtsbegebenheiten das göttliche Walten schwebe,

---

([1]) Wir sagen dies in Beziehung auf Pallmanns Geschichte der Völkerwanderung.

den Völkerwogen, welche sich drohend an den Grenzen des römischen Reichs erhoben, in das römische Reich eindrangen und endlich die römische Herrschaft überflutheten, die Richtung vorgezeichnet finden, daß jenes Reich, an welches vor allen andern die antike Weltentwickelung geknüpft ist, einem neuen Zeitalter weichen sollte; und daß damals eine Erfüllung gekommen sei jenen Worten der göttlichen Weissagung: „und ich sahe einen Engel in der Sonne stehen, und er schrie mit großer Stimme und sprach zu allen Vögeln, die unter dem Himmel fliegen: kommt und versammelt euch zu dem Abendmahl des großen Gottes!" Auch wird eine Geschichtsforschung, die aus Zeitverhältnissen auf Geistesrichtungen oder Geistesbewegungen zurückschließt, und ein sympathetisches Band zwischen den Plänen einzelner Fürsten oder Heerführer und den Gesinnungen der denselben angehörigen Völker oder Heere anzunehmen geneigt ist, aus der Geschichte der Völkerwanderung die Parole „Rom" vernehmen (1). Als die Gothen um die Mitte des dritten Jahrhunderts an der südlichen Donau die Grenzen des römischen Reichs bedrohten, hatten sie schon längst ihre scandinavische Heimath verlassen und auch schon lange, aus unerforschten Gründen, ihre Ansiedlungen an der südöstlichen Küste der Ostsee, von wo sie nach den Gegenden des schwarzen Meeres und der Donau vorgedrungen waren. Auf verschiedenen Kriegs- und Raubzügen zu Lande und zu Wasser, in Europa und Kleinasien, schädigten und verherrten sie römisches Gebiet, bis ein Theil von ihnen, den Westgothen angehörig, gegen Ende des dritten Jahrhunderts unter dem Kaiser Aurelian in das Verhältniß römischer Bundesgenossen eintrat und innerhalb der römischen Grenzen Wohnsitze einnahm, während die übrigen unter dem Ostgothen Hermanrich,

(1) Lingg in dem Gedicht „die Völkerwanderung" singt von den gegen Rom anstürmenden Mächten:

„Stürmt an, bringt vor ihr tapfern Siegesboten
Des Weltgerichts! Auf! blonder Alarich!
Vandalen, Markomannen, Sueven, Gothen —
Auf Attila! auf düstrer Geiserich!" u. s. w.

aus dem gothischen Königshause der Amalen, sich zu einem mächtigen Reiche ausbreiteten, welches sich, längs den römischen Ostgrenzen und den nördlichen deutschen Stämmen, von dem schwarzen Meer bis zur Ostsee erstreckte. Unter der Regierung Constantins erfolgte neue Waffenerhebung oder Empörung der Gothen, welche mit dem römischen Reiche in Verbindung gekommen waren, und endigte mit der Besiegung der Gothen und mit der Befestigung der Bundesgenossenschaft Unter den feindlichen und freundlichen Beziehungen der Gothen zu dem römischen Reich schlug auch das Christenthum unter ihnen Wurzel, etwa in die Mitte des vierten Jahrhunderts gehört die Wirksamkeit des Ulphilas, und als im vierten Jahrhundert dann innerhalb der Gothen das Christenthum mit dem Heidenthum kämpfte, wurde für den Glauben auch gothisches Märtyrerblut vergossen.

Die ruhige Haltung, welche die in das römische Gebiet aufgenommenen Gothen längere Zeit bewahrt hatten, hörte auf durch ihre Theilnahme an der Empörung des Procopius, der, als Valentinian der Erste zum Kaiser erhoben war und seinem Bruder Valens den morgenländischen Theil des Reichs abgetreten hatte, gegen den Valens noch Ansprüche des freilich im Mannesstamme bereits erloschenen Constantin'schen Hauses zu verfechten schien. Procopius unterlag, und auch gegen die Gothen siegten die kaiserlichen Waffen, ungeachtet selbst Hermanrich einige Theilnahme an dem Kriege zeigte. Ein für die Römer günstiger Friede ward abgeschlossen, und die Gefahren an der Donaugrenze schienen schon wieder seit einigen Jahren beendigt zu sein, als der Ansturm der Hunnen auf das ostgothische Reich neue Völkerwogen gegen jene Grenzen schleuderte. Der hundertjährige Hermanrich mußte noch, bevor er starb, das große Reich, über welches er so lange geherrscht hatte, in Trümmer zerbrechen sehen, und dabei sich sagen, daß grause Blutschuld sich jetzt als Nemesis gegen ihn ausstrecke. Durch den Einbruch der Hunnen, die sich bei ihrem Andrange, gleich einer Lawine, durch die Alanen und sonstige östliche Völkerschaften vergrößert hatten, wurden zunächst

die westgothischen Stämme an der Ostseite der Donau angetrieben auf dem römischen Boden Schutz zu suchen. Ihr Hülferuf um Wohnsitze und Unterhalt, mit dem Erbieten treuer Dienste, drang über den Strom hinüber. Valens befand sich, als ihm dieses berichtet ward und gothische Abgesandte persönlich ihm ihre Bitten vortrugen, in Antiochien. Sowohl die Gewährung als auch die Verweigerung erschien gefahrvoll. Doch ward das Erstere beschlossen, mit argwöhnischer Vorsicht festgesetzt, mit empörender Härte ausgeführt und mit ungerechter Erpressung ausgeübt, auch nicht auf die Ostgothen ausgedehnt, die, soweit sie nicht mit den Hunnen sich vereinigten, sich zu neuen Wanderzügen in feindseliger Gesinnung gegen die Römer entschließen mußten, und später in dem Heere Radagaisens Rache erstrebten. Die Westgothen aber, durch die Bedrückungen aufs Aeußerste getrieben, griffen zu den Waffen. Sie schaarten sich um die Heldengestalt Fritigerns, und in der Schlacht bei Adrianopel im Jahr 378 fand Valens den Tod und ward das römische Heer besiegt. Nun Verwüstung römischer Provinzen, bis Theodosius, mit überlegener Kriegsführung und kluger Umsicht, besonders auch nach Fritigerns Tode, wieder einigermaßen eine Unterwerfung und einen Friedenszustand bewirkte, und das römische Heer durch glänzend belohnte gothische Hülfstruppen verstärkte. Aber auf jeder Seite blieb das Gefühl des Mißtrauens und die Erinnerung an das Erlittene, so daß leicht eine Veranlassung zu neuem Kriege gegeben werden konnte.

Alsbald nach dem Tode des Theodosius wurde eine solche Veranlassung gegeben, da die Remunerationen, welche dieser Kaiser den Gothen bewilligt hatte zurückgezogen wurden. Deshalb Waffenerhebung, und zwar um so furchtbarer, als jetzt an der Spitze der Gothen ein Fürst stand, dem nichts an den Charakterzügen eines großen Eroberers fehlte. Alarich, aus dem edlen gothischen Geschlecht der Balten, hatte sich unter Theodosius zum Heerführer ausgebildet. Er vereinigte die jugendliche Kraft seines Volkes mit römischer Cultur; die Tapferkeit, Einsicht und Ausdauer des Feldherrn mit der klugen Berechnung des Staatsmannes. In

seine kühnen welterobernden Gedanken mischte sich doch wieder das Gefühl der Ehrfurcht vor der Majestät des römischen Namens und Kaiserthums; die Wildheit eines Barbaren, der auf seinen mit Beute beladenen Siegeszügen Stätten der Verödung und Trümmer herrlichster Denkmäler unbekümmert hinter sich ließ, verband sich bei ihm mit Zeichen des Edelmuths und hoher Gesinnung, welche dem Christenthum keinen unempfänglichen Boden dargeboten hatten. Die europäischen Provinzen des morgenländischen Reichs waren ihm fast widerstandslos preisgegeben. Nur noch das Abendland, nur noch Stilicho schien Hülfe bringen zu können. Und diese Hülfe kam, aber auch vielleicht um Alarichs Plänen für die Zukunft, anstatt der Richtung auf Constantinopel, die Richtung auf Rom zu geben. Von Stilicho in die äußerste Enge getrieben, wußte Alarich doch dem Untergange zu entrinnen, schloß mit dem Hofe zu Constantinopel einen Friedensvertrag, und führte nach kurzer Zeit als König der Westgothen in dem griechischen Illyrien, und von dem oströmischen Kaiserthum mit hoher militärischer Würde geschmückt, sein Heer gegen Italien. Die Schlachten bei Pollentia in Oberitalien und bei Verona entschieden zwischen den beiden großen Kriegsführern abermals für den Feldherrn Roms. Jedoch hatte Stilicho, indem er alle Mittel zusammenraffte, um das Centrum des Reichs zu schützen, die Provinzen entblößt, und überall, wo die römische Herrschaft ihre Dämme aufgeworfen hatte, brandeten damals die Völkerwogen, um, wo eine unbewehrte Stelle sich finde, dieselbe zu überfluthen. Rathsamer erschien es, mit Alarich einen Vergleich zu schließen und den Gothenkönig zum Dienste Roms durch lockende Anerbietungen heranzuziehen, als das Kriegsglück zu verfolgen, oder neuen Angriffen sich auszusetzen. Aber ebenfalls entgegengesetzte Ansichten waren vorhanden, oder auch die Unterhandlungen mit Alarich wurden auf Verrath gedeutet. So rückte denn im Jahr 408 Alarich abermals in Italien ein, um sowohl Stilichos Tod und die damit zusammenhängenden Bluthaten zu rächen, als auch die Erfüllung der Versprechungen zu fordern. Zweimal wurde

Rom belagert, zweimal entging es dem drohenden Verhängniß. Es scheint, daß selbst Alarich doch wieder vor dem Gedanken zurückgewichen sei, die Welthauptstadt zu erobern und das abendländische Kaiserthum zu zertrümmern. Als aber der Hof zu Ravenna mit starren Worten die Friedensbedingungen ablehnte, die er mit den Waffen nicht zurückzuweisen vermochte, wurde Rom nach einer dritten Belagerung im Jahr 410 von den Gothen erobert.

Mit der gespanntesten Erwartung wurden diese Begebenheiten beobachtet, und eine ungeheure Aufregung ging durch die Gemüther, als die Kunde von der Einnahme Roms sich verbreitete. Denn wohl hatten schon öfter vor Heerführern, die mit feindlich erhobenen Waffen heranzogen, die Thore Roms sich öffnen müssen; aber doch, seit Brennus sein Schwerdt in die Wagschale geworfen hatte, hatte nicht wieder ein König eines fremdländischen Volkes als Eroberer die Stadt betreten. Als die Römer zur Weltherrschaft gelangt waren, bespiegelte sich ihr Stolz in dem Gedanken, daß Rom nnd die römische Macht unvergänglich sei. Rom erhielt den Namen „der ewigen Stadt (1)." Anders wurde freilich von denen geurtheilt, welchen der Blick aufgegangen war für die Herrlichkeit dessen, auf den sich das Wort bezog: „ich sahe in diesem Gesicht des Nachts, und siehe, es kam einer in des Himmels Wolken, wie eines Menschen Sohn, bis zu dem Alten, und ward vor denselbigen gebracht. Der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich, daß ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten. Seine Gewalt ist ewig, die nicht vergehet, und sein Königreich hat kein Ende." Dort, wo gewartet ward auf den neuen Himmel und die neue Erde und das himmlische Jerusalem, konnte weder der Gedanke an die Ewigkeit Roms, noch an die Ewigkeit der römischen Herrschaft mehr Raum finden. Aber es ward doch auch auf diesem kirchlichen Standpunkte der Untergang Roms und das Ende der Welt in nahe Verbindung gebracht,

(1) S. Piper's Abhandlung über: „Rom, die ewige Stadt;" im Ev. Kalender, 1864.

weil in den apokalyptischen Anschauungen Rom das Symbol der dem Reiche Gottes widerstrebenden irdischen Weltmacht war, nach deren Besiegung der Herr die Herrlichkeit seines Reiches offenbaren werde. Deshalb tönten bei der Kunde von der Eroberung Roms die apokalyptischen Worte: „sie ist gefallen, Babylon, die große Stadt,“ mit Donnerhall in viele Gemüther. Aber der Ausspruch des Herrn über das Geschlecht vor der Offenbarung seiner Zukunft: „gleichwie es zu der Zeit Noahs war, also wird auch sein die Zukunft des Menschen Sohnes; denn gleichwie sie waren in den Tagen vor der Sündfluth, — sie aßen, sie tranken, sie freieten und ließen sich freien, bis an den Tag da Noah zu der Arche einging, und sie achteten es nicht bis die Sündfluth kam und nahm sie alle dahin, — also wird auch sein die Zukunft des Menschen Sohnes;“ — dieser Ausspruch, der ebenfalls Anwendung findet auf die großen weltgeschichtlichen Gerichtstage, die, ob auch dem Ende noch fernstehend, dennoch das Ende vorbedeuten, gleichwie wohl oft vor dem Ausbruche des Gewitters das Rollen des Donners über die Wolken wandelt; — fand auch damals, als Rom gefallen war, seine Anwendung. Carthago war von italischen Flüchtlingen überschwemmt, die sogar in der großen afrikanischen Handelsstadt, wo doch gewiß viele Sittenentartung war, durch ihre ungemessene Gier nach den Schauspielen Aufsehen erregten. Aber auch Gefühle anderer Art wurden durch jene gewaltigen Begebenheiten hervorgerufen, Gefühle, welche einen Anklang enthielten an jene Worte des Hohenliedes: „die Blumen sind hervorgekommen im Lande, der Lenz ist herbeigekommen, und die Turteltaube läßt sich hören in unserm Lande, der Feigenbaum hat Knoten gewonnen, die Weinstöcke haben Augen gewonnen, und geben ihren Geruch;“ oder auch von jenen Worten des Herrn: „wenn dieses anfängt zu geschehen, so sehet auf und hebet eure Häupter auf, darum daß sich eure Erlösung naht; sehet an den Feigenbaum und alle Bäume; wenn sie jetzt ausschlagen, so sehet ihr es an ihnen und merket, daß jetzt der Sommer nahe ist; also auch ihr, wenn ihr dies alles sehet angehen, so wisset, daß das Reich Gottes

nahe ist." Durch die großen Zeitbegebenheiten, welche so erschütternd auf den Unbestand und die Vergänglichkeit der irdischen Güter hinwiesen, wurde bei Vielen auch desto mehr die Sehnsucht nach dem unvergänglichen Gute und die Hoffnung auf das unvergängliche Gut hervorgerufen; und dieses Begehren nach einem bessern Vaterlande, als dem irdischen, fand besonders auch bei frommen Matronen und Jungfrauen einen Ausdruck durch das Hinstreben zu jenen Gegenden, welche durch die größten Offenbarungen Gottes und durch das Wandeln des Heilandes auf Erden geheiligt waren, damit dort auf den heiligen Stätten ein dem Himmel geweihter Wandel geführt werde, im Hinblick auf die Verheißung: „selig sind die Knechte, die der Herr, so er kommt, wachend findet." Es fanden also auch damals eine Anwendung jene Worte: „wer sind die, welche fliegen wie die Wolken, und wie die Tauben zu ihren Fenstern?" Nach der Eroberung Roms verließen Proba und Juliana mit Demetrias den italischen Boden, und war die ältere Melanie ihren Kindern eine Führerin aus Italien nach Afrika und Palästina.

Augustinus konnte das Denkwürdige hervorheben, daß die Schrecken der Eroberung Roms durch die Macht des christlichen Geistes gemildert seien. Indessen doch auch aus seinen apologetischen Ausführungen ergiebt sich, daß, wenngleich einzelne edelmüthige Züge bei den Eroberern hervortraten, und die Ehrfurcht des Glaubens Asylstätten den Verfolgten anwies, dennoch während der sechs Tage, in welchen die Gothen als Eroberer in Rom hausten, Tod und Tortur, Entehrung, Mißhandlung und Plünderung in der unglücklichen Stadt wüthete, und mit den Feuerbrünsten, welche durch die Feinde verursacht wurden, sollen die Blitze des Himmels sich vereinigt haben, um viel von den Gebäuden und Denkmälern Roms zu zerstören. Ueber Einzelnes müssen wir hier hinweggehen. Nur auf eine Heiligengestalt, die schon früher in diesem Werke Erwähnung gefunden hat, wollen wir jetzt noch einmal hinblicken. Auch in das Haus der Marcella drangen gothische Krieger ein, nach Beute begierig. Ruhig trat ihnen die Matrone entgegen. Auf die Frage, wo

die Schätze verborgen seien, konnte sie nur antworten, — was denn auch durch ihr ärmliches Gewand bestätigt ward, — daß sie keine Schätze verborgen habe und besitze. Aber ihren Worten ward nicht geglaubt und durch Schläge wurde ein Geständniß, welches die Greisin doch nicht geben konnte, zu erpressen gesucht. Endlich überwog das Mitleid und auch wohl das Vertrauen auf Marcellas Worte. Ihre Feinde boten sich ihr jetzt zu Beschützern an, und brachten sie in die Basilika des Apostels Paulus, um sie vor ferneren Gewaltthätigkeiten zu sichern. Nach wenigen Tagen starb sie im Frieden; obgleich bejahrt, doch auch wohl in Folge der Gemüthserschütterungen und Mißhandlungen (1).

Auch Augustinus folgte mit größter Spannung den Kriegsbegebenheiten in Italien und harrte mit der bewegtesten Erwartung auf die von dort eintreffenden Nachrichten. Als dann endlich die Kunde kam, daß Rom erobert sei, blutete auch ihm sein römisches Herz; aber bald raffte er sich doch wieder auf, und schöpfte Trost aus der Betrachtung jenes Reiches, welchem allein die Verheißung der Unvergänglichkeit gegeben war, und dessen Fortschreiten zur Vollendung weder durch die zeitlichen Leiden, noch durch den Wechsel und die Zertrümmerung der Reiche dieser Welt unterbrochen werden konnte. Und das, wovon bei dieser Betrachtung sein Herz ergriffen ward, suchte er auch Anderen darzubieten, um die Lästerungen gegen das Christenthum zu entkräften, die Zweifel zu beseitigen, die Erkenntniß zu stärken, sowohl die Beugung vor der göttlichen Gerechtigkeit, als auch das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit zu fördern, und zu der zukünftigen Vollendung, durch deren Erwägung auch in die größten irdischen Anfechtungen Friede fließen mußte, die Blicke zu erheben. Alsbald darauf, nachdem die Kunde eingetroffen war, daß Rom erobert sei, hielt er eine Predigt, welche uns recht lebendig in jene Zeit und seine damalige Gemüthsstimmung versetzt (2). Den ersten Eindruck der Schreckensnach-

(1) Hieronymus ad Principiam.

(2) Sermo de urbis excidio. (Opp. tom. VI.)

nachricht drückt er mit folgenden Worten aus: „Furchtbares ist uns verkündigt worden, Niederlage, Brand, Plünderung, Blutvergießen, Marter. Es ist wahr, wir haben Vieles gehört, über Alles geseufzt, oft geweint und sind kaum getröstet worden. Ich bestreite nicht, ich leugne nicht, daß wir Vieles gehört haben und viel Grauses in jener Stadt verübt worden ist.“ Dann aber ermahnt er, daß aus diesem großen Leidensverhängniß der Ruf zur Buße vernommen werde; wie denn auch die heilige Schrift verkündige, daß die Frommen in ihren Leiden nicht mit Gott gerechtet, sondern sich, ihre Sünden bekennend, vor Gott gebeugt hätten. Diesen Gedanken hatte er schon sogleich im Anfange der Predigt hervorgehoben. „Lasset uns,“ hatte er gesagt, „die Worte betrachten, die uns aus dem heiligen Propheten Daniel vorgelesen sind. Wir haben gehört, daß er gebetet hat; und wir haben uns gewundert, daß er nicht allein die Sünden seines Volkes, sondern auch seine eigenen Sünden bekannt hat. Wer wird denn zu behaupten wagen, daß er ohne Sünden sei, da Daniel seine Sünden bekennt? Wessen Stolz wird nicht erbeben und wessen Uebermuth nicht hinschwinden, da Daniel seine Sünden bekennt? Dennoch wundern sich die Menschen, — und möchten sie sich doch nur wundern, und nicht auch zugleich noch lästern! — daß Gott das Menschengeschlecht mit Strafe heimsucht und mit heilsamen Geißeln züchtigt, indem er die Züchtigung dem Gerichte vorangehen läßt, und meistens dort, wo er züchtigt, keinen Unterschied macht, weil er niemanden zu verdammen wünscht. Denn er geißelt zugleich die Gerechten und die Ungerechten. Wiewohl — wer ist gerecht, wenn Daniel seine Sünden bekennt?“ Darauf kommt Augustinus auf die biblische Erzählung von dem Untergange Sodoms. Unlängst war diese Erzählung gelesen worden. Abraham hatte von Gott die Verheißung empfangen, daß, wenn auch nur zehn Gerechte in Sodom sich befänden, die Stadt verschont werden solle. Waren denn in Rom „unter der so großen Zahl der Gläubigen der Santimonialen, der Knechte und Mägde Gottes,“ nicht zehn Gerechte? Freilich nicht nach dem Maaße der Vollkommenheit,

aber gewiß Tausende nach dem Maaße menschlicher Beurtheilung. Doch das Strafgericht über Rom war mit dem Strafgericht über Sodom auch nicht zu vergleichen. Sodom war untergegangen, Rom war nur gezüchtigt worden. Viele waren nur eine Zeitlang aus Rom entwichen, um wieder dahin zurückzukehren; viele auch waren zurückgeblieben und dennoch den Gefahren entronnen; viele endlich waren an den heiligen Asylstätten unantastbar gewesen. Oder war etwa bei denen, welche in Rom den Tod fanden, die göttliche Barmherzigkeit ausgeschlossen? „Wenn sie," sagt Augustinus, „in Frömmigkeit und Gerechtigkeit des Lebens und in Glaubenstreue starben, sind sie dann nicht aus allen menschlichen Leiden errettet worden und zu dem Orte himmlischer Erquickung gelangt? O wenn wir sehen könnten die Seelen der Heiligen, die in jenem Kriege gestorben sind, so würdet ihr sehen, wie Gott die Stadt gnädig verschont hat. Denn Tausende von Heiligen sind in die Ruhe des Volkes Gottes eingegangen, frohlocken in Gott und sprechen: wir danken dir, daß du uns von dem Ungemach und den Leiden des Fleisches erlöset hast; wir danken dir, weil wir uns jetzt weder vor Barbaren, noch vor dem Teufel mehr zu fürchten haben, und nicht mehr auf Erden den Hunger, oder irgend ein Ungewitter, oder einen Feind, oder einen Lictor, oder einen Bedränger fürchten; auf Erden sind wir gestorben, bei dir aber, o Gott, werden wir nimmermehr sterben; wir sind selig in deinem Reiche, durch deine Gnadengabe, nicht durch unser Verdienst. Welche Stadt ist es die also redet? Oder meint ihr, daß die Stadt aus den Wänden bestehe? Die Stadt besteht aus den Bürgern, nicht aus den Wänden." „Also," schließt Augustinus, „ist durchaus nicht daran zu zweifeln, daß Gott die Stadt Rom geschont habe. Sie war schon zum großen Theil ausgewandert, bevor der Feind den Brand entzündete. Viele auch, die zurückblieben, konnten sich verbergen, und viele wurden an den heiligen Orten sicher behalten. Mithin nicht sowohl vertilgt, als vielmehr nur durch die zur Besserung züchtigende Hand Gottes heimgesucht ist die Stadt."

Eine Ermahnung erhabenster Art wird diesen Worten angereiht. „Möge doch nur," sagt Augustinus, „was sich begeben hat, zu einem Beispiel gereichen, daß man sich fürchte; und möge die böse Begierde, die nach der Welt dürstet, und nach dem Genuß verderblicher Lüste verlangt, vielmehr sich zügeln lassen, anstatt unter der verdienten Züchtigung gegen den Herrn zu murren, da er zeigt, wie unbeständig und hinfällig alle Eitelkeiten der Welt und lügenhaften Wahngebilde sind. Aber von einer und derselben Dreschwalze wird auf der Tenne das Stroh zerquetscht und das Korn gereinigt, und von einem und demselben Feuer wird in dem Ofen des Goldschmidts die Schlacke zu Asche verzehrt und das Gold geläutert; ähnlich auch ist es zu Rom eine und dieselbe Drangsal gewesen, in welcher der Fromme entweder gebessert oder befreit ist, der Gottlose aber verdammt ist, sei es, daß er zur Verbüßung der gerechtesten Strafen dem irdischen Leben entrissen wurde, oder daß er noch ferner hienieden verblieb, um noch verdammlicher zu lästern. Oder auch Gott wollte nach seiner unaussprechlichen Barmherzigkeit solchen, welche noch erlöst werden sollten, noch fernerhin Zeit zur Buße geben. Möge uns daher die Drangsal der Frommen nicht beirren. Sie ist Prüfung, nicht Verdammung. Wir müßten denn zurückschaudern, wenn wir einen Frommen auf dieser Erde Unwürdiges und Schweres erdulden sehen, und dabei vergessen, was der Gerechte der Gerechten und der Heilige der Heiligen erduldet hat. Er ist ergriffen, gebunden, gegeißelt, mit jeder Schmach überhäuft, ans Kreuz geschlagen und getödtet worden. Vergleiche mit Christo Rom, vergleiche mit Christo die ganze Erde, vergleiche mit Christo den Himmel und die Erde. Laßt uns also tragen was Gott uns auferlegt, der gleich dem Arzte weiß, welcher Schmerz uns heilsam ist und zu unsrer Genesung gereicht. Es steht ja doch geschrieben: „die Geduld soll fest bleiben bis ans Ende, auf daß ihr vollkommen seid. Wie kann dies aber geschehen, wenn wir nichts Widerwärtiges erleiden? Warum weigern wir uns denn der Erduldung zeitlicher Uebel? fürchten wir uns etwa, vollkommen zu werden?" „Aber," fügt

Augustinus auch noch zuletzt hinzu, „wir wollen auch mit Gebet und Seufzen und Thränen den Herrn anrufen, daß auch auf uns jenes Wort des Apostels Anwendung finde: „Gott ist getreu, der euch nicht lässet versuchen über euer Vermögen, sondern macht, daß die Versuchung so ein Ende gewinne, daß ihr es könnet ertragen."

Diese Worte der Ermahnung und des Trostes sprach Augustinus, als gegen das Ende eines untergehenden Zeitalters ihm der Gedanke an den baldigen Untergang alles Zeitlichen nahe gelegt ward, und bei dem Blick auf die verborgene Zukunft die Frage sich aufdrängte, ob jetzt alsbald die römische Herrschaft in Trümmer zergehen, oder auch nach dem großen Gottesgerichte, welches sich begeben hatte, fortbestehen werde. „Wer kennt hierüber den Willen Gottes?" sagte er an einer andern Stelle (¹). Nur das war ihm unzweifelhaft, daß, was auch geschehen sei und geschehen werde, zur Förderung und Vollendung des Reiches Gottes gereichen müsse. Wenngleich er nicht einmal ahnen konnte, welche Entwickelungen des Gottesreiches Gott damals vorbereitete; daß nämlich die Auflösung der römischen Weltmacht beengende Bande von der Kirche ablösen, unter jenen Barbarenvölkern, welche damals die römische Cultur überflutheten, das Wort Christi eine eigenthümlich reiche Pflanzstätte haben, und aus dem Chaos der Völkerbewegungen, nach Zeiten der Wildheit und vieler schrecklicher Thaten, doch endlich wieder eine Blüthezeit hervorgehn werde, die noch jetzt in erhabensten Denkmälern des christlichen Geistes redet, und wie das kirchliche Alterthum von der größten Bedeutung für das Mittelalter gewesen ist, wieder für die Neuzeit die größten Vermächtnisse enthält.

Zunächst konnte das Entsetzen, welches durch die Eroberung Roms hervorgerufen war, bald wieder einer beruhigteren Betrachtung weichen. Rom hatte viel gelitten, aber lag nicht in Trümmern, sondern blieb nach wie vor die Welthauptstadt. Auch das römische Reich ging noch nicht zu Ende, und die noch übrigen

(¹) De civitate Dei, lib. III, c. 7.

Regierungsjahre des Honorius waren sogar minder von Stürmen heimgesucht, als es die früheren Jahre gewesen waren. Am sechsten Tage, seitdem er Rom eingenommen hatte, führte Alarich sein Heer in das südliche Italien und drang, ohne Widerstand zu finden, bis zu Rhegium auf der Südspitze Italiens vor. Als die Gothen Nola plünderten, wurde auch Paulinus von ihnen ergriffen, um Schätze auszuliefern, die er nicht mehr besaß, da er seiner Reichthümer sich um der Armen willen, oder zu sonstigen Werken der kirchlichen Frömmigkeit, entäußert hatte. „Herr," betete in seinem Herzen der gefangene Bischof, „laß mich nicht wegen Goldes und Silbers gemartert werden, denn du weißt, wo Alles, was mein war, sich befindet" (1). Und sein Gebet ward erhört. Zu Rhegium richtete Alarich seinen Adlerblick auf Sicilien und Africa. Aber hier wurde ihm die Grenze gesetzt von der Hand, welche auch die Gewaltigsten auf Erden in den Staub legt, als ob Grashalme abgebrochen werden. Die Ueberfahrt nach Sicilien mißlang unter dem Toben der Elemente, und bald darauf erlag Alarich einer Krankheit, noch in der Blüthe seiner Jahre. Der Kriegsfürst, vor dessen Namen so eben noch Tausende gezittert hatten, war jetzt unter den Todten; sogar sein Grab war jedem Blick entzogen, auch jedem Blick der Liebe und des Angedenkens; auch die tiefen Spuren seines Eingreifens in die damalige Zeit wurden bald wieder undeutlich durch die verwischende Macht der Zeit und den Andrang neuer Begebenheiten; und an den Ufern des Busento, unter welchem das Grab des Helden verborgen war, konnte die an den großen Gothenkönig sich erinnernde Betrachtung sich in den Gedanken versenken, den überhaupt die Betrachtung des menschlichen Lebens hervorruft, daß der Menschen Tage „dahinfahren wie ein Strom" und dahingehen „wie ein Schatten und verdorren wie ein Gras."

Adolph, der mit Alarich verschwägert gewesen war, trat als Nachfolger des großen Königs der Westgothen an die Spitze derselben. Er gab den Gedanken auf, das römische Reich zu

---

(1) De civitate Dei, lib. I, c. 10.

stürzen, schloß mit Honorius ein Bündniß, und seine Vermählung mit Placidien, der Schwester des Kaisers, die bei der ersten Belagerung Roms in die Hände der Gothen gekommen, aber als Gefangene mit der ihrem hohen Stande entsprechenden Ehrerbietung behandelt war, wurde ein Unterpfand, daß die dargebotenen Dienste einer Kriegsmacht, die so lange dem Thron des Honorius feindlich gegenübergestanden hatte, auch zur Ausführung kommen würden. Adolph verließ mit seinem Heer Italien, um in dem südlichen Frankreich einen Schauplatz neuer Thaten aufzusuchen. Auch leistete er dort und in Spanien bei der Bekämpfung der Kronprätendenten, welche damals dort auftraten, und der daselbst eingedrungenen und in jene Wirren verflochtenen nördlichen Völkerschaften, dem Honorius Dienste. Aber schon im Jahr 415, nachdem er nur ein Jahr mit Placidien vermählt gewesen war, starb er in Barcelona eines gewaltsamen Todes durch die Hand eines rachsüchtigen Sarmaten, und Singerick, ein Feind des baltischen Hauses, ward sein Nachfolger. Placidia hatte unter diesem grausamen Tyrannen die schwersten Leiden zu erdulden, die freilich ein baldiges Ende erreichten, da Singerick schon nach wenigen Tagen getödtet und Wallia, ein Fürst von erhabenen Eigenschaften, zum Könige der Westgothen erhoben ward. Dennoch wurde sie noch fernerhin als Gefangene behandelt und erst nach einiger Zeit gegen ein großes Lösegeld an Korn ihrem Bruder zurückgegeben. Ihr Wittwenstand endigte bald mit ihrer Wiedervermählung. Constantius war unter den römischen Feldherrn jener Zeit einer der ausgezeichnetsten. Auf demselben Schauplatze, wo Adolph für Honorius kämpfte, hatte auch er durch rühmlichste Kriegsthaten sich den Dank des römischen Reichs verdient. Zuerst Placidiens Hand, darnach auch die Mitregentschaft im Abendlande, ward sein Lohn. Aber schon im siebenten Monat nach seiner Erhebung zum Mitregenten erfolgte sein Tod. Placidia, zum zweiten Mal verwittwet, war anfangs die vertraute Rathgeberin ihres Bruders; später zerfiel sie mit ihm, und mußte endlich mit ihren beiden Kindern Honoria und Valentinian, die sie dem Constantius geboren hatte,

eine Zuflucht an dem Hofe zu Constantinopel suchen. Dort aber erhielt sie nach kurzer Zeit die Nachricht von dem Tode des Honorius, und abermals nach kurzer Zeit, nämlich nach Besiegung der kurzen Usurpation des Primicerius Johannes, war sie, da Honorius keine Kinder hinterließ und sie für ihren unmündigen Sohn, den Kaiser Valentinian den Dritten die Vormundschaft führte, Regentin des weströmischen Reichs.

Wallia, der anfänglich als der Erbe der Eroberungspläne Alarichs aufgetreten war, ließ sich doch bald bestimmen, im Verhältniß zu dem römischen Reich den Standpunkt Adolphs einzunehmen. Gleichzeitig, als er Placidia wieder auslieferte, verpflichtete er sich auch, unter der Bedingung, daß seinem Volke Wohnsitze in Aquitanien angewiesen würden, die in Spanien eingedrungenen nördlichen Barbaren zu bekämpfen, und die von ihren Feinden befreite Provinz ihrem rechtmäßigen Herrscher zurückzugeben. Denn um dieselben Zeiten des dritten Jahrhunderts, in denen die Gothen das römische Reich beunruhigten, wurde auch mit andern deutschen Stämmen an andern Punkten des Reichs gekämpft; zum Zeichen, daß damals die Völkerschaften deutscher Nation von einer weitgehenden Bewegung ergriffen waren. Diese Kämpfe in der folgenden Zeit bis zum fünften Jahrhundert öfter wieder erneut, aber doch auch immer wieder von den römischen Waffen überwunden, oder von der römischen Klugheit beseitigt und in — wenn auch unsichere — Bundesgenossenschaften umgewandelt, brachen abermals mit einer heftigeren Eruption hervor, als Alarich sein Heer gegen Italien und Rom führte. Es scheint, daß diese große Unternehmung wie ein electrischer Funke die Gemüther jener Völkerschaften aufregte, denen an der Auflösung des weströmischen Reichs ein Antheil zugewiesen war, und die militärischen Maaßregeln, welche Stilicho zur Rettung Roms in Anwendung bringen mußte, die Truppenconcentrationen aus den Provinzen, womit Bloßstellung der Provinzen und Versuchung zum Abfall vom Gehorsam und zur Usurpation zusammenhing, dienten znr desto leichteren Entfesselung jener Völkerbewegung. Unter den Schaaren Rhadagaisens

befanden sich Vandalen, Sueven und Alanen; die Vandalen ein norddeutsches Volk, welches westwärts von den Gothen an der Ostseeküste seßhaft gewesen, und öfter mit den Gothen verbunden war; die Sueven ein Bund mitteldeutscher und süddeutscher Völkerstämme; die Alanen eine scythische Völkerschaft, vielgenannt in den Kriegen der Völkerwanderung und bald auf dieser bald auf jener Seite der Kämpfenden erscheinend. Nachdem Rhadagais besiegt und die unter ihm vereinigte Völkermasse zersprengt war, wandten sich die Vandalen, Sueven und Alanen nach dem südlichen Frankreich und von dort nach Spanien, wo sie unter dem begünstigenden Einfluß der dort verbreiteten inneren Zerrüttungen sich festsetzten und unsägliches Elend über das unglückliche Land verbreiteten. Wallia erfüllte die Verbindlichkeiten, die er für Rom übernommen hatte. Drei Jahre hindurch waren seine Waffen siegreich. Zwar wurden die Feinde nicht völlig vernichtet oder unterjocht, aber sie wurden in die Gebirgsgegenden des nordwestlichen Spanien zurückgedrängt, und doch im Ganzen war die Herrschaft des römischen Kaisers in Spanien wiederhergestellt, als Wallia mit seinem Volke ums Jahr 419 die verheißenen Wohnsitze in Aquitanien einnahm. Indessen nicht lange Zeit dauerte dieser friedliche Zustand, sondern bevor noch ein Jahrzehnt verging, herrschten schon wieder die Vandalen unter Genserich über den größten Theil Spaniens.

Die weltgeschichtlichen Begebenheiten, an denen jene Zeit so reich ist, ragen in Augustins Leben hinein, und besonders das Ende seines Lebens erscheint von ihnen umrahmt, aber verhältnißmäßig geschieht es doch in seinem langen und bedeutungsvollen Leben nicht oft, daß sie unserm Blicke sich darstellen. Der Geschichte der Kirche gehört sein Leben an. Seine Arbeiten und Kämpfe waren dem Reiche geweiht, welches nicht von dieser Welt ist, und zwar mit den Reichen, die von dieser Welt sind, sich in Wechselwirkung befindet, aber doch auch wieder seinen eignen Gang geht, und oft wohl in solchen Zeitpunkten, wenn Völker auf einander stoßen und Reiche zertrümmern, den Weg in die auf das Verhältniß des Menschen zu Gott sich beziehenden inner-

lichsten Geistesregionen beschreitet. Während der vielen erschütternden Ereignisse, die an die Eroberung Roms sich anschlossen und auf den vorhergehenden Blättern nur berührt werden konnten, ist Augustinus mit den umfassendsten Untersuchungen über die Lehre von der Gnade beschäftigt, und in den pelagianischen Lehrstreitigkeiten giebt sich ein Eifer zu erkennen, den man nur bei äußerem Frieden, nicht aber in Zuständen großer Aufregung und Zerrüttung, erwarten möchte. Und hier ergiebt sich noch ein weiterer Blick der Betrachtung. Bevor Augustinus in einer politisch vielbewegten Zeit an der geschichtlichen Entwickelung und den Kämpfen der Kirche als eine der einflußreichsten Persönlichkeiten Theil nahm, zeigt uns sein Leben, ebenfalls zu einer Zeit großer Weltbegebenheiten, den Spiegel einer einzelnen Seele, die sich von Gott verirrte, aber durch viele göttliche Gnadenführungen, so wie mittelst vieler innerlichen Kämpfe und verschiedener geistigen Wandlungen, wieder zu Gott zurückgeführt ward. Kaum hin und wieder wird die Betrachtung der Entwickelung dieses Seelenlebens zu Hinblicken auf die Zeitgeschichte veranlaßt, und doch war in jener Entwickelung eine geschichtliche Bedeutung enthalten, die über die Schlacht von Adrianopel oder die Eroberung Roms hinausreicht.

Als die Zeit gekommen war, bis zu welcher wir die weltgeschichtlichen Ueberblicke fortgeführt haben, war es für Augustinus Abend geworden, und zu den vielen sonstigen Mahnungen, wodurch das zeitliche Leben an seine Vergänglichkeit erinnert wird, war nun auch die Stimme des Greisenalters gekommen, um ihm das nahe liegende Ziel seiner Jahre zu bezeichnen. Im Alter geht das Gefühl der Vereinsamung durch die Seele, bei denjenigen, welche sich von diesem Gefühl richtig leiten lassen, eine himmelwärts weisende Stimme. Auch um Augustinus herum war es allmählig immer einsamer geworden. Die meisten von denen, mit welchen ihn schon frühe Lebensbande vereinigt hatten, waren hingeschieden, und nur wenige, wie Alypius und Aurelius, waren noch übrig geblieben. Aber auch noch in einer andern Hinsicht war er allmählig immer mehr vereinsamt. Unter den Sternen erster Größe, die in der klassischen Zeit der Kirchen-

väter geglänzt haben, leuchtete fast nur noch allein sein Stern, auch schon nahe dem Horizont, in einsamem Glanze. So manche von den Koryphäen, denen sein Wirken in der Kirche noch gleichzeitig gewesen ist, — Ambrosius von Mailand, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus und Hieronymus, — waren schon hingeschieden. Auch Honorius, unter dessen Regierung er fast dreißig Jahre hindurch den Bischofssitz zu Hippo inne gehabt hatte, war im Jahr 423 gestorben. Auf ein langes Leben konnte der Greis zurückblicken, und voller Mühsal und Arbeit und vielgeprüft in geistigen Kämpfen und Leiden war dies Leben gewesen. Wenn wir den Weg dieses Lebens, den wir nachzuzeichnen gesucht haben, rückblickend erwägen, so scheint uns derselbe nur während eines einzigen kurzen Jahres durch eine Gegend voller Lieblichkeit geführt zu haben. Es reicht dieses Jahr von dem Zeitpunkte, seit welchem Augustinus das göttliche Zeugniß hatte, daß seine Sehnsucht nach einem gottgeweihten Leben angenommen sei, bis zum Tode seiner Mutter, und umfaßt den Zeitraum, in welchem sein Seelenleben während der Vorbereitung auf die Taufe verheißungsvoll knospete und nach dem Empfang der Taufe in Frühlingsblüthen stand; jenen Zeitabschnitt, als er das schwere Joch sinnlicher Lust und weltlichen Ehrgeizes abgeworfen hatte, von dem vergeblichen Ringen nach Erkenntniß der Wahrheit in den Liebesarmen des Glaubens ausruhte, die ländliche Stille Cassiciacums mit der Stimmung seines in dem Frieden Gottes genesenden Gemüths in harmonischem Einklang sich befand, in dem Dom zu Mailand seine bei dem Gesang der Hymnen hervorquellenden Thränen die Zeugen waren seines überwallenden Gefühls von der über die Sünde übermächtig gewordenen göttlichen Gnade, ein vertrauter Freundeskreis von gleicher oder ähnlicher Gesinnung ihn umgab, Adeodat in zarter Jugend zu großen Hoffnungen berechtigend sich an ihn anlehnte, und das Liebesband zu seiner in Gott frohlockenden Mutter, die jetzt ihren Sohn völlig zu eigen erhalten hatte, ihn segnend umgab und beglückte. Wenn er damals, als das Leid der Erde ihm fern gerückt war und das Vorgefühl der

jenseitigen Seligkeit wie verklärender Morgenduft auf seinem Leben lag, gestorben wäre, dann wäre ein Leben von reichster Entwickelungskraft, bald vergessen von der Welt und ungenannt auf den Blättern der Geschichte, doch fürwahr in dem beseligendsten Zeitpunkte auf den Boden der zukünftigen Welt verpflanzt worden. Ihm wurde dies nicht beschieden. Er sollte noch lange leben und noch viele Früchte zur Reife bringen unter der nimmer ihn verlassenden Gnade Gottes; aber das Licht der Gnade brach zwischen dunkeln Wolken hervor und beleuchtete einen Lebensweg, der ernst und schwer und mit vieler Trübsal behaftet war, oft durch düstere Gegenden hindurchführte und ihn oft zu der Betrachtung oder dem Ausruf veranlaßte, daß der Menschen Leben voller Anfechtung sei. Wie aber wohl unter des Tages Last und Hitze noch auf eine Abendstunde des Ausruhens bei klarem und mildem Sonnenuntergange gehofft wird, so mochte auch durch seine Seele nicht selten die Hoffnung gehen, daß ihm noch vor seinem Scheiden ein friedliches Gefühl des Abends und des geistigen Ausruhens vergönnt sein werde, und ums Jahr 426 schien eine solche Hoffnuug sich erfüllen zu können. Die großen Lehrstreitigkeiten, an denen er den thätigsten Antheil genommen hatte, die donatistische und die pelagianische Streitigkeit, schienen damals beseitigt zu sein. Die Einheit der Kirche hatte über den Separatismus, und das Bekenntniß zu der Gnade Gottes hatte über die selbstgerechte Erhebung der Willensfreiheit den Sieg davongetragen. Auch die politische Lage des römischen Reichs und besonders auch der afrikanischen Provinz schien verhältnißmäßig beruhigt zu sein. Augustinus hatte damals sein Werk von der Stadt Gottes, welches er vor allen seinen übrigen Schriften als die Vollendung einer Lebensaufgabe betrachten konnte, zum Abschluß geführt, und seine gleichzeitig begonnenen Retractationen bringen uns ebenfalls den Gedanken nahe, daß jetzt ein Gefühl des Feierabends über ihn gekommen sei. Eben darauf weist auch der Plan hin, den er damals durchführte, daß Eraclius ihm als Coadjutor zur Seite trete, damit er selbst, von vielen drückenden Amtsgeschäften befreit, sich der ihm liebsten

Beschäftigung, in der Schrift zu forschen, um so anhaltender hingeben könne; und in seinem „Sittenspiegel“ liegt ja auch noch aus seiner letzten Lebenszeit ein Denkmal seiner Schriftforschung vor.

Aber die feste Verheißung von der Ruhe des Volkes Gottes gehört dem jenseitigen Leben an. Dort, wo nicht mehr zeitliche Hütten errichtet werden, sondern die ewigen Hütten sich befinden, ist im wahrsten Sinne das „gut sein;“ und wenn durch Gottes Güte auch wohl oft ein sabbathliches Ausruhen am Vorabende vor dem Anbruch des Tages, der kein Ende nimmt, verliehen werden mag, so sollte doch Augustinus nicht die Erquickung eines solchen Vorsabbaths erfahren, sondern im Gegentheil befand er sich, als ein Ausruhen am Abend gekommen zu sein schien, plötzlich wieder im Angesicht der schwersten Kämpfe, die auch dann erst sich endigten, als sein irdisches Leben überhaupt sich endigte. Das Panier des Kreuzes, mit der Inschrift: „wer beharrt bis ans Ende, der wird selig,“ entfaltete sich noch einmal vor ihm voll ausgebreitet im kriegerischen Winde, bevor er das abberufende Wort des Herrn vernahm. Die pelagianischen Streitigkeiten, anstatt beseitigt zu sein, gingen zu einer neuen Entwickelungsphase über. Der greise Bischof, der schon sehnlich gewünscht hatte, daß er mit seinen polemischen Schriften gegen den Pelagianismus abschließen könnte, wurde zu neuen Streitschriften gedrängt. Aus der Lehre von der Gnadenwahl wurden die bedenklichsten Consequenzen gezogen, und auch auf solchen Standpunkten, die für unzweifelhaft orthodox gegolten hatten, wurde diese Lehre als häretisch bezeichnet. Augustinus wurde freilich durch solche Angriffe oder Verdächtigungen in seiner Prädestinationstheorie nicht wankend gemacht, sondern legte im Gegentheil dieselbe erst jetzt mit vollständigster Deutlichkeit dar; aber schmerzlich mußte es ihn doch bewegen, daß sich Kirchenlehrer von ihm trennten, mit denen er sich gern in der Lehrauffassung eins gewußt hätte, und indem wir uns in seine Gemüthsstimmungen zu versetzen suchen, stehen wir nicht an zu behaupten, daß er es viel lieber gesehen hätte, wenn eine Lehre,

bei welcher er bebend vor einem unergründlichen Mysterium stehen geblieben war, nicht ein Gegenstand des Fragens und Streitens geworden wäre. Dazu kam die heftige Polemik Julians, eine Polemik von solcher Bitterkeit und Maaßlosigkeit und — müssen wir auch noch hinzufügen — von solcher Gewandtheit und geistigen Elasticität, daß sie der Greis, wie sehr er auch an Polemik gewöhnt war, kaum ohne schwere Gemüthsbewegungen aufnehmen konnte. Denn wenn er auch Trost und Kraft fand in dem Gedanken, daß es ihm zum Gewinn gereiche, um Christi willen Schmach zu erfahren, so mußte es ihm doch schwer sein, sich am Ende seines mühevollen Lebens und am Rande des Grabes mit den Vorwürfen, daß er ein Häretiker, ein Verführer der Kirche und ein Gotteslästerer sei, überschüttet zu sehen. Endlich ward auch der politische Horizont plötzlich wieder von den düstersten Wolken umhüllt, und über Afrika, welches noch eben erst eines befestigten Friedenszustandes sich zu erfreuen schien, ergoß sich ein furchtbarer Orkan, Blutvergießen, Greuelthaten, Zerstörung und Verödung mit sich bringend, auch das kirchliche Leben bis in die Grundvesten zerwühlend, und für Augustinus durch eigenthümliche Umstände noch herzerschütternder.

Nachdem Stilicho und Constantius ihr Ende gefunden hatten, waren Bonifazius und Aetius die ausgezeichnetsten Feldherrn des zum Untergange sich neigenden römischen Reichs. Der Name des Letzteren erhielt später durch die Völkerschlacht auf den Ebenen bei Chalons und die Besiegung Attilas ein unvergängliches Denkmal in der Geschichte. Aber auch Bonifazius war ein sehr tapferer und kriegskundiger Heerführer. So hatte er sich im südlichen Frankreich bewährt, so auch nachher als Befehlshaber in Afrika, wo er mit fester Hand die Angriffe der barbarischen Stämme auf das römische Gebiet abwehrte. Während der Usurpation des Primicerius Johannes nach dem Tode des Honorius hatte Bonifazius treu zur Sache Placidiens und Valentinians gehalten, und war von dem dankbaren Vertrauen der Fürstin belohnt worden. Als Oberbefehlshaber, auch mit der Würde eines Obersten der kaiserlichen Leibwache betraut, stand

er an der Spitze Afrikas. Er hatte den Ruf eines gerechten, tugendhaften und frommes Mannes. Zu Augustinus war er alsbald nach seiner Anstellung in Afrika in nahe Beziehungen getreten. Die donatistischen Streitigkeiten erregten sein lebhaftes Interesse, wie sich aus einem ausführlichen Schreiben ergiebt, in welchem Augustinus, durch ihn veranlaßt, ihm einen Abriß von der Geschichte der Kirchenspaltung entwarf und die gegen die Donatisten ergriffenen Maaßregeln beleuchtete. Bonifazius verlor bei seinem militairischen Berufe den Streiterberuf des Christen nicht aus dem Auge. Einmal drückte er den Wunsch aus, daß Augustinus ihm etwas schreiben möge, was ihm fürs ewige Leben zur Erbauung gereiche. Augustinus (1) hielt ihm die Antwort vor, welche einst der Herr auf die Frage nach der Ererbung des ewigen Lebens gegeben hatte. „Schreite also," ermahnt Augustinus, „täglich vorwärts in dieser Liebe durch Gebet und Wohlthun, auf daß unter der Hülfe Gottes die Liebe, die Gott dir geboten und geschenkt hat, genährt werde und wachse, bis daß sie in ihrer Vollkommenheit dich vollendet. Sie ist es, durch welche der Glaube wirksam ist. In ihr haben alle unsre heiligen Väter, die Patriarchen, Propheten und Apostel, das Wohlgefallen Gottes gehabt. In ihr haben alle wahren Märtyrer bis aufs Blut gegen den Teufel gekämpft. In ihr schreiten alle wahrhaft Gläubigen täglich fort, mit dem Verlangen, nicht ein sterbliches Reich, sondern das Himmelreich, nicht ein zeitliches Erbe, sondern das ewige Erbe, nicht Gold und Silber, sondern die unvergänglichen Schätze der Engel zu gewinnen." Augustinus geht dann näher auf den Gedanken ein, daß in der Mannichfaltigkeit der irdischen Lebensverhältnisse zum Himmelreiche emporgestrebt werden könne und solle. „Denke nicht," sagt er, „daß niemand, der im Kriegsdienste steht, Gott gefallen könne;" und bezieht sich zur Bestätigung dieser Worte auf Beispiele aus der heiligen Schrift. Allerdings stehe ein Leben, welches, abgewandt von den Dingen dieser Welt, im heiligen Schmuck dem Herrn diene, auf einer besonders hohen Stufe; aber verschieden seien die Charismata, die Gott

(1) ep. 189.

austheile und nach denen die Lebensstellung sich bestimme. „Andere also sind es," sagt Augustinus, „die für euch mit Gebet gegen die unsichtbaren Feinde kämpfen, während ihr für sie gegen die sichtbaren Barbaren streitet. Möchte doch Ein Glaube in Allen sein! Dann wäre die Mühsal geringer und würde der Teufel sammt seinen Engeln leichter besiegt. Da es aber nothwendig ist, daß in dieser Welt die Bürger des Himmelreichs unter den Verirrten und Gottlosen angefochten werden, damit sie, gleich dem Golde in dem Schmelzofen, sich bewähren, so dürfen wir nicht vor der Zeit nur mit Heiligen und Gerechten leben wollen, sondern haben darauf zu harren, daß uns dieses zu seiner Zeit als Lohn dargereicht werde." Darnach hebt Augustinus einige Züge zur Charakteristik eines dem Willen Gottes entsprechenden Kriegers und Heerführers hervor: das demüthige Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott; die Treue, welche sogar dem Feinde bewahrt werden müsse; die friedliebende Gesinnung, die selbst dann, wenn das Schwerdt gezogen werde, nicht entweichen dürfe; und endlich die Barmherzigkeit gegen die überwundenen Feinde. „Die Willensrichtnng," sagt Augustinus, „hat am Frieden festzuhalten, und der Krieg ist nur als Sache der Nothwendigkeit zu betrachten, wobei der Wunsch walten muß, daß Gott von der Nothwendigkeit befreie und im Frieden beschirme." Ferner wird Bonifazius ermahnt zur ehelichen Keuschheit, zur Meidung der Schwelgerei und zur rechten Beurtheilung und Benutzung der irdischen Güter, „die einen männlichen und christlichen Geist, wenn sie da sind, nicht stolz machen, und wenn sie mangeln, nicht beugen sollen." „Nun ist es mir," fährt Augustinus fort, „zwar schon wohlbekannt, daß du eines solchen Wandels dich befleißigst, so daß dieses Schreiben dir mehr zu einem Spiegel dient, der dir zeigt, was du schon geworden bist, als zu einem Spiegel, der dir vorhält, was du werden sollst; dennoch aber, wenn dich mein Schreiben an Mängel deines Lebens erinnert, so strebe dahin, daß du durch Wohlthun und Beten sie überwindest, und laß dir alles, was an dir gut ist, zum Preise Gottes und zur Selbstdemüthigung gereichen. Auch

halte, so lange du dem irdischen Leben angehörst, nicht dafür, daß du ohne Sünde seiest. Und wie du deshalb stets zu beten hast: „vergieb uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern,“ so sei auch gern bereit, denen zu vergeben, die gegen dich gefehlt haben und dich um Verzeihung bitten, damit du aufrichtigen Herzens beten und die Vergebung deiner Sünden erlangen kannst.“

Aus den Bemerkungen dieses Schreibens, daß man das von Gott verliehene Charisma erkennen, nicht eigenwillig aus der durch dasselbe angewiesenen Lebensstellung heraustreten, und nicht vor der Zeit in den engen Kreis einer gleichgesinnten frommen Gemeinschaft sich hineinflüchten solle, scheint hervorzugehen, daß Bonifazius, unbefriedigt von dem irdischen Glanze und oft die Bürde seiner weltlichen Stellung schwer empfindend, auch nicht selten den Sehnsuchtszug nach Zurückgezogenheit von dem weltlichen Treiben fühlte, daß aber nach Augustins Ansicht Bonifazius an seiner hohen weltlichen Stellung einen Beruf empfangen hatte, der nicht aus Sympathien für klösterliche Stille aufgegeben werden durfte. Wenn diese Vermuthung richtig ist, und Bonifazius schon vorher öfter dem Verlangen nach der Ruhe des Mönchs- und Klosterlebens nachgehangen hatte, so brach dieses Verlangen besonders mächtig bei ihm hervor, als sein Gemüth durch den Tod seiner frommen Gattin mit Schmerz erfüllt war. Augustinus und Alypius trafen bald nachher in der numidischen Stadt Tubune mit ihm zusammen. Mit Worten, in denen Sehnsucht nach dem Frieden, der nicht von dieser Welt ist, sich ausdrückte, sprach er seinen fast schon zum Entschluß gereiften Wunsch aus, sich jetzt ganz aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen und die Attribute seines irdischen Glanzes mit dem Mönchsgewande zu vertauschen. Die beiden Bischöfe widersprachen. Nach ihrer Ueberzeugung wäre damals ein solcher Schritt nicht dem Willen Gottes entsprechend gewesen. Sie hielten dafür, daß in jener verhängnißvollen Zeit Bonifazius seine Stellung nicht eigenwillig aufgeben dürfe, und gaben ihm das Verdienstliche des Werkes zu bedenken, wenn er auch ferner-

hin als eine starke Stütze gegen äußere Feinde es der Kirche ermögliche, sich im Frieden zu erbauen; wobei er denn ja auch fortan im ehelosen Leben allen überflüssigen Gebrauch der irdischen Güter vermeiden und mit innerer Weltverleugnung den Aufgaben, auf welche sein Verlangen gerichtet sei, sich widmen könne. Bonifazius ließ sich endlich überzeugen. Bald darauf rief ihn ein Auftrag der Placidia in Staatsangelegenheiten nach Spanien, und als er wieder nach Afrika zurückkehrte, war eine zweite Gemahlin an seiner Seite. Pelagia, eine reiche Spanierin, hatte seine Bewerbung empfangen und ihm ihre Hand gereicht (1). Schmerzlich erstaunte Augustinus als er diese Nachricht hörte, und zwar um so schmerzlicher, da ihm auch noch mitgetheilt ward, daß Pelagia im arianischen Bekenntniß erzogen sei. Freilich verlautete zugleich, daß Bonifazius vor seiner Vermählung sich des Uebertritts seiner Gemahlin zur katholischen Kirche versichert habe. Aber dies mochte doch sehr zweifelhaft erscheinen. Denn eine Tochter, welche ihm geboren ward, wurde von einem arianischen Priester getauft. Auch noch sonstiges Unkirchliche und Unsittliche wurde über die Umgebungen des Bonifazius und über ihn selbst berichtet.

Aber noch viel schwerere Besorgnisse und Bekümmerungen stiegen vor Augustinus auf. Bonifazius war auch zu Placidien in das gespannteste Verhältniß getreten. Er fühlte sich durch Verfügungen derselben gekränkt, tief gekränkt durch seine Abberufung nach Ravenna. Den Abberufungsbefehl hatte er mit einer Weigerung beantwortet, und derselbe Mann, den die Regentin erst vor wenigen Jahren als den Treusten unter den Treuen erprobt hatte, stand jetzt auf dem Punkte, das Schwerdt des Empörers zu entblößen. Neuerregter Ehrgeiz mochte hinter dem Gefühl, daß er Anderes um Placidien verdient habe, sich verbergen. Aber auch für seine Freiheit und sein Leben hatte er

(1) Die Gräfin Hahn in ihrem „St. Augustinus" weiß über die Pelagia noch anzugeben, daß sie „ein vornehmes vandalisches Fräulein" gewesen sei.

Ursache zu fürchten, wenn er dem Befehl nach Ravenna folge. Und diese Besorgniß wurde mit Arglist bei ihm vergrößert, wie auch Placidia zu ihren Schritten gegen ihn durch arglistige Verdächtigung verleitet war. Denn obgleich Bonifazius den Gesinnungen, die er gegen Augustinus und Alypius geäußert hatte, untreu geworden war, so war er doch seinen Gesinnungen gegen das Kaiserhaus nicht untreu geworden. Auf Aetius lastet der Vorwurf, daß er, von eifersüchtigem Ehrgeiz getrieben, den Bonifazius bei Placidien zu verdächtigen und die Abberufung desselben zu bewirken gesucht, gleichzeitig aber auch den Bonifazius vor der Befolgung des Befehls gewarnt hat, damit die Spannung, die leicht durch das Erscheinen des Angeklagten in Ravenna beseitigt werden konnte, zu einem unheilbaren Zerwürfniß werde. Die Anklage, in welche vielleicht auch die Vermählung mit Pelagien hingezogen ward, deutete auf Rebellion und Verbindung mit den Vandalen; und das verleumderisch Ausgesonnene trat nachher in Folge der Verleumdung wirklich ein. Bonifazius hatte viele ergebene Anhänger, die ihm riethen, daß er sich nicht den Händen seiner Feinde wehrlos überliefern, sondern ihnen mit gewaffneter Hand die Spitze bieten sollte. Auf eine ansehnliche Truppenmacht konnte gezählt werden. So hatte denn Bonifazius schon das Schwerdt erfaßt, als er den Gehorsam verweigerte. Wie aber Sturmvögel dem ausbrechenden Sturm mit unruhigem Fluge vorangehn, drangen aus den wilden Grenzvölkern plündernde und verheerende Horden in die afrikanische Provinz ein, und Bonifazius, der einst, in noch nicht so hoher Stellung und mit viel geringeren Streitkräften, sie zurückgeschlagen hatte, leistete ihnen jetzt, durch seine Angelegenheiten und Pläne gebunden, keinen Widerstand.

In diesem Zeitpunkte geschah es, daß Augustinus ein Schreiben als einen letzten Mahnruf gegen die betretene unheilvolle Bahn, an ihn richtete (¹). Mit welcher Bekümmerung der Greis auf Bonifazius seit dessen Rückkehr nach Afrika hinge-

---

(¹) ep. 220.

blickt haben mußte, bedarf keiner Auseinandersetzung. Schon lange hatte er eine Unterredung mit ihm gewünscht, aber dazu hatte sich keine Gelegenheit geboten. Zwar war Bonifazius einmal nach Hippo gekommen; doch Augustinus war damals so leidenden Befindens gewesen, daß er kaum zu sprechen vermochte. Bei der Zusendung aber eines Briefes mußte unter den obwaltenden Umständen große Vorsicht angewandt werden. Endlich bot sich ein Ueberbringer dar, dem völliges Vertrauen geschenkt werden durfte, und Augustinus schrieb. Mit ernsten Worten ruft er dem Bonifazius seine einstmalige Sehnsucht nach Zurückgezogenheit von der Welt und nach einem nur noch dem Himmel geweihten Leben ins Gedächtniß, und erinnert ihn an die Gesinnungen, mit denen er sich damals zur Fortführung seines irdischen Berufes entschlossen habe. Wie contrastirte damit sein jetziges Leben und das stürmische politische Treiben, in welches er sich hineingestürzt hatte! Die sündlichen Consequenzen, die bei solchem Treiben nicht ausbleiben konnten, und die traurigen Zustände und drohenden Gefahren Afrikas werden mit scharfer Unumwundenheit dargelegt. „Aber," sagt Augustinus weiter, „vielleicht antwortest du, daß dies vielmehr auf diejenigen zurückfalle, die deine Pflichttreue nicht mit Gleichem, sondern mit Entgegengesetztem vergolten haben. Ich kann die Partheien nicht hören, und mir über diese Streitsachen kein Urtheil bilden. Es handelt sich hier um deine Sache, die du vor Gott zu vertreten hast, wie du einsehen wirst. Denn du bist ein gläubiger Christ, und mußt dich also auch fürchten, Gott zu erzürnen. Ich erwäge die höher liegenden Ursachen. Daß Afrika solche Uebel erleidet, haben die Menschen ihren Sünden zuzuschreiben. Doch möchte ich nicht, daß du zu der Zahl der Bösen und Ungerechten gehörtest, durch welche Gott mit zeitlichem Leid züchtigt, wen er will. Denn Er, der sich der Bösen mit Gerechtigkeit bedient, um über Andere zeitliches Leid zu verhängen, behält die Ungerechten, wenn sie sich nicht noch vorher bessern, zu den ewigen Strafen. Blicke hin auf Gott, blicke hin auf Christum, der so große Güter dargereicht und so große Leiden erduldet hat.

Die seinem Reiche angehören und in ewiger Seligkeit mit ihm zu leben wünschen, müssen sogar ihren Feinden Liebe erweisen und für ihre Verfolger beten, und wenn sie auch etwa den schweren Ernst der Zucht in Anwendung bringen, dennoch niemals von der Lauterkeit der Liebe ablassen. Wenn dir also von dem römischen Reiche Güter verliehen sind, obgleich irdische und vergängliche Güter, weil dieses Reich selbst ein irdisches nicht ein himmlisches ist, und nichts Anderes, als wozu es Macht hat, verleihen kann, — wenn dir also Güter verliehen sind, so vergilt nicht Gutes mit Bösem. Wenn dir aber Böses zugefügt ist, so vergilt nicht Böses mit Bösem. Was von Beidem dir geschehen sei, will ich nicht untersuchen und vermag ich nicht zu beurtheilen. Zu dem Christen aber sage ich: vergilt nicht Gutes mit Bösem, oder Böses mit Bösem."

„Vielleicht erwiderst du," sagt Augustinus dann weiter: „was soll ich denn nach deiner Ansicht in meinen gegenwärtigen Bedrängnissen thun?" und er antwortet: „Wenn du von mir einen Rath im weltlichen Sinne haben willst, wie dein zeitliches Glück sicher gestellt, und die Macht und der Reichthum, welche du gegenwärtig besitzest, dir erhalten werden oder noch vergrößert werden kann, so weiß ich nicht was ich dir antworten soll. Denn für unsichere Dinge kann kein sicherer Rath gegeben werden. Wenn du dagegen im Hinblick auf Gott und in Furcht vor dem Worte Gottes mich um Rath fragst, so habe ich dir die sichere Antwort zu ertheilen: „habe nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. Denn Alles was in der Welt ist, nämlich des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärthiges Wesen, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. Und die Welt vergehet mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes thut, der bleibet in Ewigkeit." Diesen Rath ergreife und vollbringe. Hierin zeige dich als einen starken Mann. Besiege die Begierden, mit denen diese Welt geliebt wird. Thue Buße wegen der Sünden, die du begangen hast, als du, von jenen Begierden besiegt, von sträflichem Verlangen dich fortziehen liessest. Wenn

du diesen Rath annimmst und festhältst, so wirst du zu den ewig bleibenden Gütern gelangen, und unter den ungewissen zeitlichen Dingen zum Heil deiner Seele wandeln." Zur festen Innehaltung dieses Weges wird auf die Kraft des Gebets hingewiesen. Augustinus sagt noch schließlich, daß er jetzt das, was er einst in Tubune widerrathen hatte, den Eintritt in das Mönchsthum, dem Bonifazius anrathen würde. Doch die Widervermählung stand im Wege, und gab auch wohl ein Hinderniß ab, wenn anders wirklich Bonifazius den ihm ertheilten Rath, sich den schweren weltlichen Banden zu entreißen, in ernstliche Erwägung zog. Welche Gefühle aber auch durch Augustins Schreiben bei Bonifazius erweckt werden mochten, er ging auf dem jähen und gefahrdrohenden Wege weiter, und eine Kriegsmacht wurde gegen den Empörer ausgesandt.

Bonifazius blieb anfangs in günstiger Lage (1). Drei gegen ihn entsandte Heerführer nahmen ein unglückliches Ende. Nach ihnen erhielt den Befehl der schon erwähnte Segisvult, in dessen Heer sich gothische Hülfstruppen befanden. Die Aufregung des Bonifazius wurde dadurch gesteigert, daß Rom einen ihrer Söhne nnd — nach seinen Gedanken — einen ihrer besten Söhne nicht allein mit eigenen, sondern auch mit fremden Waffen bekämpfe, und so that er, leidenschaftlicher Erbitterung nachgebend und von seiner Lage gedrängt, den unseligen Schritt, die Feinde der Römer und Gothen, die Vandalen zur Bundesgenossenschaft einzuladen. An der Spitze dieses Volkes war damals jener König, welcher mit Alarich und Attila zusammen jene Dreizahl furchtbarer Eroberer bildete, durch welche im fünften Jahrhundert das römische Reich bis in die Grundvesten erschüttert ward. Genserich, als Bastard Godegisels (2) der Halbbruder des jüngst-

---

(1) Zu vergleichen die Chronik Prospers von Aquitanien.

(2) v. Wietersheim, in der Geschichte der Völkerwanderung, sagt, daß Gunderich I. der Vater Genserichs gewesen sei; ich habe jedoch vorgezogen, mich in dieser Einzelnheit an Papencords „Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika" anzuschließen — In den Werken, die ich hier nachgelesen

verstorbenen Vandalenkönigs Gunderich, hatte den Ehrgeiz und die Talente eines Eroberers ohne solche Charakterzüge, in denen sich Seelenadel und Großmuth ausspricht. Er war von düsterm, verschlossenem Gemüth und wortkarg; nicht mittheilsam gegen Andere, brütete er innerlich über seinen weitgehenden Plänen; den Prunk verachtete er, aber wie seine Ehrsucht nach Ländern, strebte seine Habgier nach Gold; leicht und heftig flammte sein Zorn auf; in Verhandlungen zeigte er sich ränkevoll und treulos; viele Thaten der Grausamkeit kleben an seinem Andenken. Zu der Zeit, von welcher wir hier reden, stand er noch in jugendlichem Alter, seine Gestalt war mittelgroß, sein Gang in Folge eines Sturzes vom Pferde hinkend. Er hatte wohl schon nach den Eroberungen in Spanien seine begehrenden Blicke auf Afrika geworfen, welches gleich den Gärten der Hesperiden ein Ziel nordischer Barbaren war, und jetzt wurde ihm durch Bonifazius eine günstige Gelegenheit des Eindringens dargeboten. Im Mai des Jahrs 429 durchschiffte er die Straße von Gibraltar. Ein Heer von funfzigtausend Vandalen und Alanen landete in Mauritanien, verstärkte sich mit den dortigen maurischen Stämmen, und zog dann weiter gen Osten.

Von Placidiens Seite wurden aber um jene Zeit Unterhandlungen mit Bonifazius angeknüpft. Wir erkennen in dieser Wendung der Begebenheiten weniger eine Maaßregel der Politik, als das Ueberwiegen einer dem Bonifazius günstigen Parthei an dem Hofe zu Ravenna, durch welche der Einfluß des Aetius zurückgedängt ward. Bei den Friedensunterhandlungen scheint besonders jener Darius, welchem Augustinus die Confessionen zusandte, mit Erfolg thätig gewesen zu sein (1). Als die gegenseitigen Erklärungen stattfanden und Bonifazius von den Gesinnungen Placidiens gegen ihn unterrichtet ward, sah er ein, daß die

---

habe, scheint mir der Zusammenhang, der nach meiner Ansicht zwischen der Theilnahme der Gothen und der Theilnahme der Vandalen an diesem Kriege stattfindet, nicht genug hervorgehoben zu sein.

(1) 229—231.

Regentin, und noch mehr er selbst, irregeleitet sei, und die leidenschaftliche Erregtheit, in der er das unheilvolle Bündniß mit Genserich abgeschlossen hatte, tief bereuend, kehrte er zum Gehorsam gegen das römische Kaiserhaus zurück. Nun bemühte er sich, das Uebel, welches er heraufbeschworen hatte, wieder zu beseitigen. Aber umsonst blieben Worte und Versprechungen, um den König der Vandalen zu bewegen, daß er Afrika wieder verlasse. Mit den Waffen wollte endlich Bonifazius den furchtbaren Gegner darnieder werfen. Doch jetzt verließ ihn sein Kriegsglück. Er wurde völlig von Genserich geschlagen, und die afrikanische Provinz, mit Ausnahme weniger Städte, unter diesen Carthago und Hippo, war den Verwüstungen der Vandalen preisgegeben.

Bonifazius hatte mit dem Rest seines Heeres hinter den festen Mauern von Hippo Schutz gesucht. Dorthin eilten auch viele Flüchtlinge. Auch manche Bischöfe, unter ihnen Possidius, suchten dort Zuflucht. Denn die Leiden und Greuelthaten, die aus der Kriegsführung solcher Völker, als damals die Vandalen und Alanen unter Genserich waren, sich ohne weitere Darstellung von selbst ergeben, kamen über das unglückliche Land. Zu den übrigen Leidenschaften, welche bei den wilden Eroberern entfesselt wurden, gesellte sich noch religiöser Fanatismus und der Krieg empfing den finstern Charakter eines Religionskrieges. Genserich war Arianer. Unter seinem Volke war der Arianismus herrschend. Der Gegensatz zwischen der Kirche und dem Arianismus war groß, aber doch von der größern Leidenschaftlichkeit auf der Seite des Arianismus. Wenigstens muß dies von dem Arianismus Genserichs und der Vandalen gesagt werden. Die gothischen Kriege sind bei allem Furchtbaren doch nicht ohne edelherzige Züge, und von einem Hauch der Romantik umweht. Der düstere Eindruck des vandalischen Krieges wird durch keine einfallenden Lichtblicke gemildert.

Augustins Schmerz über das Elend seines Vaterlandes wurde noch durch zwei Betrachtungen vergrößert. Die eine bezog sich auf sein Verhältniß zu Bonifazius. Es ist uns nichts

darüber berichtet, ob er mit Bonifazius, als dieser sich nach Hippo zurückgezogen hatte, wieder versöhnt worden sei. Doch werden wir dieses voraussetzen (1). Aber freilich ließ die Erinnerung an den Rath, den er einst in Tubune, zwar nach bester Ueberzeugung aber mit so unglücklichem Erfolge, gegeben hatte, sich nicht hinwegwischen. Dazu kam, daß er tieferen Blickes, als in der gewöhnlichen Auffassung geschah, bei den zeitlichen Leiden erwog, mit welchen Gefahren für das ewige Heil sie verbunden waren oder verbunden sein konnten. Er wußte, daß einerseits in den zeitlichen Leiden der Segen göttlicher Zuchtruthen liege. Erst unlängst hatte er an Darius geschrieben: „gefahrvoller ist es, wenn diese Welt uns schmeichelt, als wenn sie uns ihre Lasten auferlegt, außer wenn der Friede den Erfolg hat, welchen zu erbitten der Apostel uns ermahnt mit den Worten: „auf daß wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit.“ Denn wenn die Gottseligkeit und Ehrbarkeit mangelt, was ist die Ruhe und Stille in Ansehung der weltlichen Leiden dann anders, als aufreizender oder vergrößernder Zündstoff der Ausschweifung und des Verderbens (2)?“ Aber andrerseits konnte Augustinus eben so wenig die Gefahren der zeitlichen Leiden für das höhere Seelenleben verkennen. „Er betrachtete,“ sagt Possidius, „tiefer als die übrigen Menschen jene grause feindliche Verwüstung, und erwog bei derselben am meisten die Gefahr und den Tod der Seelen; gleichwie geschrieben steht: „wo viel Weisheit ist, da ist viel Grämens, und ein erkennendes Herz ist ein nagender Wurm in den Gebeinen.“

Da manche Bischöfe und andere Geistliche eine Bergungsstätte in Hippo gesucht hatten, so trat die Aufgabe an ihn heran,

---

(1) Den in dem Appendix des zweiten Bandes der Benedictinerausgabe abgedruckten angeblichen Briefwechsel Augustins mit Bonifazius betrachten wir als unecht, und gehen also über diese Briefe, von denen sonst einige in Augustins letzte Lebenszeit gehören würden, hier hinweg.

(2) ep. 231.

sich mit der Frage zu beschäftigen, ob oder unter welchen Umständen geistliche Hirten vor den herandringenden Kriegsgreueln die Flucht ergreifen dürften, und durch ein Schreiben des Bischofs Honoratus von Thiava wurde er veranlaßt, seine Gedanken über diese Frage ausführlich auszusprechen (¹). Honoratus hatte, um die Flucht der Bischöfe und Geistlichen zu rechtfertigen, sich auf das Wort des Herrn berufen: „wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere." Er hatte gesagt: „wenn wir bei unsern Kirchen bleiben, so sehe ich doch nicht ein, was dies uns oder unsern Gemeinden nützen wird. Wir werden dann nur sehen, daß Männer niedergemetzelt, Weiber geschändet und Kirchen in Brand gesteckt werden; und wir selbst werden auf der Folter enden, wenn wir Schätze, die wir nicht haben, herausgeben sollen." In ähnlichem Sinne hatte ein anderer Bischof geäußert: „wenn der Herr uns bei solchen Verfolgungen, die doch eine Frucht des Märtyrerthums haben können, die Flucht geboten hat; um wie viel mehr müssen wir die unfruchtbaren Leiden einer barbarischen und feindlichen Invasion vermeiden." Augustins Antwort ist die Entwickelung der Worte: „weder müssen diejenigen, die zu befestigten Orten fliehen können, daran verhindert werden, noch dürfen die Bande unsers Amtes, mit welchen die Liebe Christi uns dazu verbindet, daß wir die Kirchen nicht verlassen, gebrochen werden. Wenn daher unser Amt dort, wo wir stehen, der Gemeinde Gottes so nothwendig ist, daß sie nicht ohne dasselbe bleiben darf, so müssen wir zu dem Herrn sprechen: „sei du, o Gott, mein Beschützer und meine feste Burg." Zu jenen Worten der heiligen Schrift, mit welchen Honoratus die Flucht zu rechtfertigen meinte, bemerkt Augustinus: „wer wird jene Vorschrift des Herrn dahin erklären wollen, daß vermöge derselben die Heerden, die er mit seinem Blut erworben hat, von dem ihnen nothwendigen Amte, ohne welches sie nicht leben können, verlassen werden dürfen? Ist denn damals, als der Apostel Paulus, damit er nicht ergriffen würde, in einem

(¹) ep. 228.

Korbe zum Fenster aus durch die Mauer niedergelassen ward und den Händen des Verfolgers entrann, die daselbst befindliche Kirche des ihr nothwendigen Dienstes beraubt worden, und hat sie nicht dort von andern Brüdern das empfangen, was ihr Noth that? Geschah es doch auf den Willen der Brüder, daß der Apostel, der es ja gerade war, den der Verfolger suchte, sich der Kirche erhielt. Mögen deshalb die Knechte Christi, die Diener seines Wortes und Sakraments das thun, was der Herr geboten oder gestattet hat. Mögen sie von einer Stadt zur andern fliehn, wenn gerade sie es sind, nach denen die Verfolger suchen, und wenn von andern, nach denen nicht also gesucht wird, die Kirche nicht verlassen, sondern den Mitknechten die erforderliche Lebensspeise dargereicht wird. Wenn aber allen, den Bischöfen, Geistlichen und Laien, die gleiche gemeinsame Gefahr droht, dann mögen diejenigen, welche anderer bedürfen, nicht von denen, deren sie bedürfen, verlassen werden. Entweder mögen sie daher alle insgesammt sich in befestigte Plätze flüchten, oder wenn dies manchen unthunlich ist, so mögen sie auch nicht von denen verlassen werden, welchen es obliegt für die Befriedigung des kirchlichen Bedürfnisses zu sorgen, sondern sie mögen zusammen leben, oder auch zusammen leiden, was sie nach dem Willen des Hausvaters leiden sollen.“ „Die Gemeinden dürfen nicht verlassen werden. Die hiergegen lehren, gehorchen nicht dem göttlichen Wort, sondern sind durch menschlichen Irrthum getäuscht, oder von Furcht besiegt.“

„Denn,“ fährt Augustinus fort, „warum sind sie der Meinung, daß sie, ohne zu unterscheiden, der Vorsicht, aus einer Stadt in eine andere zu fliehen, folgen müssen, und fürchten nicht den Miethling, welcher den Wolf kommen siehet und fliehet, weil er der Schafe nicht achtet? Warum suchen sie nicht jene beiden wahrhaftigen Aussprüche des Herrn, den einen, wo die Flucht gestattet oder befohlen wird, den andern, wo sie gestraft und der Schuld geziehen wird, so zu verstehen, daß beide Aussprüche nicht mit einander im Widerspruch stehen? Und der Widerspruch wird vermieden, wenn beherzigt wird, daß Diener Christi dann vor der Drangsal der Verfolgung fliehen sollen,

wenn sie entweder eine Gemeinde Christi, der sie dienen können, nicht zurücklassen, oder von andern, die keine gleiche Ursache zur Flucht haben, der nothwendige Dienst besorgt werden kann. Wenn aber die Gemeinde zurückbleibt, und die Diener fliehen und der Dienst versagt wird, was ist das anders, als jene verdammungswürdige Flucht der Miethlinge, welche der Schafe nicht achtet? Denn der Wolf wird kommen, nicht ein Mensch, sondern der Teufel, der am meisten dort, wo der tägliche Dienst am Leibe Christi gemangelt hat, Gläubige zum Abfall überredet, und so wird in deiner Unwissenheit dein schwacher Bruder umkommen, um dessen willen Christus gestorben ist. Was aber diejenigen betrifft, die hierbei nicht vom Irrthum getäuscht, sondern von Furcht überwunden werden, — warum kämpfen sie unter dem Erbarmen und der Hülfe des Herrn nicht wacker gegen ihre Furcht, auf daß ihnen nicht unvergleichbar größere und schrecklichere Uebel wiederfahren? Ein solcher Kampf wird dort geführt wo die Liebe Gottes brennt, nicht wo die Weltbegierde dampft. Doch die Liebe ist aus Gott. Laßt uns also bitten, daß sie uns von ihm gegeben werde, der sie geboten hat. Und in dieser Liebe wollen wir vielmehr fürchten, daß die Schafe Christi von dem Schwerdte geistlicher Bosheit an der Seele getödtet werden, als von der Waffe, die den Leib tödtet, der ja doch einmal irgendwie sterben muß. Mehr wollen wir fürchten, daß in dem verderbten innern Sinn die Keuschheit des Glaubens untergehe, als daß Weiber gewaltsam am Fleisch geschändet werden, weil durch die Gewaltthat die Keuschheit, wenn der Geist sie festhält, nicht zerstört wird. Mehr wollen wir fürchten, daß durch unsre Abwesenheit die lebendigen Steine zu Grunde gehen, als daß in unsrer Gegenwart die Steine und das Holz irdischer Gebäude vom Feuer verzehrt werden. Mehr wollen wir fürchten, daß die Glieder des Leibes Christi durch die Entbehrung geistlicher Nahrung getödtet werden, als daß unsre leiblichen Glieder von den Feinden gemartert werden. Nicht, weil dieses nicht, wenn es möglich ist, vermieden werden muß, sondern weil es ertragen werden muß, wenn es ohne Impietät nicht vermie-

den werden kann. Es müßte denn jemand behaupten wollen, daß ein zur Frömmigkeit nothwendiger Dienst gerade dann, wenn er am nothwendigsten ist, unbeschadet der Frömmigkeit entzogen werden darf."

Wie nothwendig aber gerade in den Zeiten großer irdischer Drangsale die geistliche Pflege sei, stellt Augustinus gegenüber jener Aeußerung, in welcher Honoratus es für nutzlos erklärt hatte, wenn die Kleriker während der feindlichen Invasion auf ihren Posten verbleiben wollten, mit folgenden Worten dar: „oder bedenken wir nicht, wie dann, wenn dergleichen Gefahren aufs äußerste gestiegen sind und kein Ausweg der Flucht mehr vorhanden ist, ein großes Zusammenströmen beider Geschlechter und jeglichen Alters zur Kirche zu geschehen pflegt? Einige verlangen nach der Taufe, andere nach Wiederversöhnung mit der Kirche, noch andere nach Auferlegung der Buße, alle nach Trost und nach der Verwaltung und Ausspendung der Sakramente. Wenn nun der Dienst des geistlichen Amtes fehlt, zu welchem Verderben werden sie dann, unwiedergeboren oder in Sünden verstrickt, aus dieser Welt gehen! Welche Trauer der gläubigen Angehörigen, die dann ohne die Aussicht sind, an ihnen Mitgenossen in der Ruhe des ewigen Lebens zu haben! Endlich welches allgemeine Seufzen und bei manchen auch welches Lästern über die Abwesenheit der geistlichen Aemter und Diener! Siehe, was die Furcht vor den zeitlichen Uebeln thut, und wie sehr sie den ewigen Strafen in die Hände arbeitet! Wenn dagegen Geistliche anwesend sind, so wird, nach der Kraft die der Herr ihnen darreicht, Allen Hülfe gewährt. Einige werden getauft, andere werden in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen, keiner wird um die Communion des Leibes Christi betrogen, alle werden getröstet, erbaut, und ermahnt, daß sie den lebendigen Gott um Abwendung der gefürchteten Drangsal bitten sollen, aber auch mit der Ergebung, daß, wenn der Kelch nicht vorübergehen kann, der Wille Gottes geschehe, der nichts Böses wollen kann."

Noch zwei Fragen beleuchtet Augustinus: die Frage, wie die

Entscheidung zu treffen sei, wenn es sich zwischen den Geistlichen darum handle, wer zum Besten der Kirche zurückbleiben und wer zum Besten der Kirche fliehen solle; und die Frage, ob nicht das Verbleiben den Gemeinden zu der Täuschung, daß die Gefahr minder groß sei, gereichen werde. Ueber die letztere Frage sagt er: „leicht kann ja zu der Gemeinde gesagt werden: laßt euch dadurch, daß wir nicht aus diesem Orte fliehen, nicht täuschen. Nicht unsertwegen bleiben wir hier, sondern euretwegen, um eurem Heil, welches ihr in Christo habt, das Nothwendige darzureichen. Wenn ihr also fliehen wollt, so werdet ihr uns von dem Bande, welches uns zurückhält, frei machen." Ueber die erstere Frage sagt er: „o möchte doch unter den Dienern Gottes ein Wettstreit sein, wer von ihnen zu bleiben hat, damit nicht durch die Flucht aller, und wer unter ihnen zu fliehen hat, damit nicht durch den Tod aller die Kirche verlassen werde! Ein solcher Wettstreit nämlich wird dort sein, wo beide Theile vor Liebe brennen und der Liebe gefallen. Dieser Streit über Bleiben und Fliehen muß, wenn er nicht anders entschieden werden kann, nach meinem Bedünken durch das Loos entschieden werden. Denn diejenigen, welche sagen möchten, daß bei ihnen die Flucht am meisten indicirt sei, werden entweder furchtsam erscheinen, weil sie dem drohenden Leide sich nicht unterwerfen wollen, oder anmaßend, weil sie ihre Selbsterhaltung am nothwendigsten für die Kirche erachten. Ferner werden dann vielleicht gerade die Besseren es erwählen ihr Leben für die Brüder zu lassen, und im Gegentheil diejenigen, deren Leben minder nützlich ist, durch die Flucht errettet werden. Daher möge geschehen wie geschrieben steht: „das Loos stillet den Hader und scheidet zwischen den Mächtigen." Denn Gott urtheilt in solchen Verwickelungen besser als Menschen, mag es nun sein Wille sein, die Besseren zu der Leidensfrucht zu berufen und die Schwachen zu schonen, oder eben diese, deren Leben weniger nutzbringend für die Kirche ist, zur Ertragung der Leiden zu stärken und aus dem irdischen Leben hinwegzunehmen. Niemand wolle für seine Person eine Ausnahme haben, und sich, weil eine Gnadengabe

bei ihm hervorzuragen scheint, des Lebens und der Flucht würdiger erachten; denn wer dies denkt, ist selbstgefällig, wer dies aber auch noch dazu ausspricht, ist allen mißfällig."

Der Schreckensschauplatz kam immer näher an Hippo heran und aus immer größerer Nähe ertönte die Kunde blutiger Thaten. Oefter raffte Augustinus sich zu einem Standpunkte auf, den wir als den Standpunkt eines christlichen Stoicismus bezeichnen möchten. „Was ist es Großes," sagte er wohl mit Worten, die er irgendwo gelesen hatte, „wenn Bäume und Steine fallen und Sterbliche sterben?" Aber seine durchgehende Gemüthsstimmung war doch tiefe Traurigkeit, und seine Tage und Nächte waren thränenvoll, aus denen er sich doch aber immer wieder die demüthige Beugung unter die göttlichen Strafgerichte errang. Viel beschäftigte er sich mit Todesgedanken. Nach dem Maaße der menschlichen Jahre mußte ihm ja sein Lebensziel sehr nahe liegen. Zwar war seine Geisteskraft in seltenem Grade ungeschwächt geblieben, selbst an seinen spätesten Schriften dürfte kaum eine Ermattung bemerkbar sein, und unter den einstürmendsten Gemüthsbewegungen setzte er seine geistigen Arbeiten bis zu seiner letzten Krankheit, wenige Tage vor seinem Ende, mit Energie fort. Aber seine leibliche Gesundheit, die schon seit vielen Jahren nicht stark gewesen war und oft gewankt hatte, war schwach geworden, wenngleich ihm bis an sein Ende das Gesicht und Gehör klar und scharf blieb. Erst unlängst war er bis zum Tode erschöpft gewesen. Er fühlte in seinen Gebeinen die Kälte des Greisenalters (1). Bei der Ahnung daß sein eignes Sterbebette nahe sei, wanderten seine Gedanken oft zu andern Sterbelagern, an denen oder von denen Denkwürdiges sich seiner Erinnerung eingeprägt hatte. Oft gedachte er der Aeußerung eines sterbenden Bischofs, der, als man ihn mit der Hoffnung trösten wollte, daß er wieder von seiner Krankheit genesen und nicht sterben werde, die Antwort gegeben hatte: „wenn ich niemals sterben werde,

(1) In ep. 229 schreibt er an den Darius: infirmitas corporis et congenitum frigus, id est genus aetatis, me non sinit coram tecum colloqui.

— gut! wenn ich aber doch einmal sterben werde, warum nicht jetzt?" Er lobte und bewunderte diese Antwort. Dann wieder gedachte er, sich einer Erzählung Cyprians erinnernd, eines andern Bischofs der sich in der Nähe des Todes von dem Verlangen, noch länger zu leben, nicht loslösen wollte, aber mit seinen sterbenden und schon in das Jenseits hineinragenden Blicken eine den übrigen Anwesenden nicht sichtbare herrliche Jünglingsgestalt schaute, die mit der Miene des Unwillens zu ihm sprach: „zu leiden fürchtet ihr und hinausgehn wollt ihr nicht; was soll ich euch denn thun?" Das Scheiden seines Lehrers Ambrosius stand damals ebenfalls vor seiner Seele. Als die Anwesenden den kranken Erzbischof baten, daß er sich zum Besten der Kirche ein noch längeres Leben von Gott erflehen möge, hatte er geantwortet: „ich habe nicht so unter euch gelebt, daß ich mich schämen würde noch ferner unter euch zu leben; aber ich fürchte den Tod nicht, denn wir haben einen gütigen Herrn." Augustinus rühmte diesen Ausspruch besonders als ein Bekenntniß zu der Gnade Gottes. „Denn," sagte er, „der erste Theil der Worte bezieht sich auf das Urtheil der Menschen, der zweite Theil aber bezieht sich auf das Urtheil Gottes, vor welchem unser Vertrauen auf Rechtfertigung unsre Hoffnung auf Barmherzigkeit ist; weshalb auch täglich gebetet wird: „vergieb uns unsre Schuld."

Im Mai des Jahres 430 ward Hippo von Genserich belagert. Tiefe Traurigkeit lastete auf den Freunden in der bischöflichen Wohnung; aber mit Ergebung beugten sie ihre Seelen dem göttlichen Willen. „Du bist gerecht, o Herr, und recht ist dein Urtheil!" ertönte es von ihren Lippen, und mit Seufzen und Thränen flehten sie dann, daß „der Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes" sie gnädig ansehen wolle in ihrer Trübsal. Als sie eines Tages während der Mahlzeit traurig mit einander über die gegenwärtigen Drangsale redeten, sprach Augustinus: „wisset, daß ich in dieser Zeit unsers Elends Gott bitte, daß er entweder diese Stadt von ihren Feinden befreien, oder, wenn er es anders beschlossen hat, seine Knechte zur

Ertragung seines Willens stärken, oder auch, was mich betrifft, mich aus dieser Welt zu sich nehmen wolle." Und dieses Gebet um Errettung, oder um Kraft zur Erduldung der Leiden, wurde darnach auch von den bei ihm versammelten Bischöfen und Geistlichen, und überhaupt von der Einwohnerschaft der Stadt, vor den Thron Gottes gebracht. Bald wurde an Augustinus der letzte Theil seines Gebets erfüllt. Es war im dritten Monat der Belagerung, als er von einem Fieber befallen ward, und er fühlte, daß sein Ende jetzt bevorstehe. Oftmals hatte er in vertrauten Gesprächen geäußert: „auch lobenswerthe Christen und Priester sollten nicht ohne ernste und gebührende Buße aus dem Leben scheiden." Jetzt war für ihn die Zeit gekommen, die innerliche Ueberzeugung dieser Aeußerung durch eigne That zu bestätigen. Er ließ sich die Bußpsalmen abschreiben und an sein Lager bringen. Auf den an die Wand neben dem Bette gelehnten Blättern hafteten seine lesenden Blicke mit Gebet und Thränen; und um in diesen letzten Ausschüttungen seines Herzens vor Gott nicht unterbrochen zu werden, forderte er, daß niemand mehr zu ihm eintreten solle, außer dann wenn die Aerzte kämen, ihn zu besuchen, oder wenn ihm eine Erfrischung gereicht werde. Einmal trat auch ein Vater mit einem kranken Kinde zu ihm ein und bat ihn, die Hand auf dasselbe zu legen, damit es wieder gesund werde. „Wenn ich," erwiederte der Greis, „hierin etwas thun könnte, so hätte ich es zunächst wohl schon mir selber zugewendet." Aber jener antwortete: „mir ist im Traum gesagt worden: gehe zum Bischof Augustinus, daß er dem Kinde die Hand auflege, und es wird genesen." Nun that Augustinus, was der Vater des Kindes gebeten hatte, und alsbald hörte die Krankheit auf. Possidius, der von diesem Gnadenzeichen berichtet, erwähnt aber auch noch, daß, wie er wisse, auch schon in früherer Zeit auf Augustins Gebet Besessene von ihrer Krankheit befreit seien.

Als Augustinus einst in dem Garten zu Mailand bei seinem Schmerz über seine Sünden und seiner Sehnsucht nach dem Frieden Gottes die emporquellenden Thränen fühlte, ging

er von seinem Freunde Alypius hinweg, um unter dem Feigenbaum einsam vor dem Angesichte Gottes die ihn zu einem gottgeweihten Leben wiedererneuernde Gnade zu erflehen und zu empfangen; jetzt, bei dem Durchbruche seines zeitlichen Lebens zum ewigen Leben, war er, von seinen Freunden zurückgezogen, fast zehn Tage auf seinem Krankenlager einsam vor dem Angesichte Gottes, um mit Thränen der Buße und mit Gebet den Eingang zu suchen durch jene Thür, die endlich doch nur aus Gnade und nicht dem Verdienst der Werke sich aufthut. Dennoch mag es scheinen, daß ihm das Sterben leicht geworden und das Gefühl der Buße alsbald von besonders seliger Erfahrung der göttlichen Gnade überströmt sein müßte. Denn Wenige ja nur können ihm an Länge der Arbeitszeit im Reiche Gottes, an Anstrengungen der Arbeit, an Größe des Erfolges, an Eifer für die Ehre Gottes und an Verwerfung des Selbstruhms gleichgestellt werden. Sein Leben ist denn auch ein Zeugniß, daß, so wie er auf dem steilen Wege emporstrebte, ihm auch die Erquickungen nicht gefehlt haben, wodurch die Mühsale des Weges gelindert oder überwogen werden. In seinen Werken ertönen auch die ergreifendsten und lieblichsten Stimmen, die davon sagen, daß seine Seele von dem Vorgefühl der zukünftigen Ruhe in dem Erbtheil der Heiligen angeweht ward; und indem er in seinen Confessionen nicht verschweigt, daß er viel in seiner Seele niedergebeugt und geschlagen gewesen sei, gedenkt er doch auch der Augenblicke, in denen seine Seele Gefühlsklänge vernommen habe, vor deren Wonne alle Worte irdischer Freude verstummt seien. „Zuweilen," sagt er, „lässest du mich innerlich ein so außerordentlich und wunderbar mich ergreifendes Gefühl erfahren, daß ich, wenn diese Wonne in mir vollendet würde, nicht wüßte, was dann noch zu meiner Seligkeit hinzugefügt werden könnte." Ein tiefes Gefühl des Verlangens nach dem ewigen Leben der Kinder Gottes geht durch sein Leben und seine Schriften. Mit dem Gedanken des Todes war er schon längst vertraut, und durch die anmahnende Stimme des Greisenalters noch vertrauter geworden. Er hatte mit den Waffen des Christen sich auf den

Tod vorbereitet, und wie aus einigen seiner letzten Worte hervorgeht, war unter den Drangsalen, von denen seine letzten Jahre umgeben waren, seine Sehnsucht, abzuscheiden und bei Christo zu sein, um so größer geworden. Und dennoch — nächst dem sanften Einschlafen, womit ein Kind einschläft, welches, bevor noch der innere Zwiespalt gegen das Leben der Wiedergeburt ins Bewußtsein tritt, in dem Arm der göttlichen Gnade über den dunklen Abgrund des Todes hinübergeführt wird — wo werden wir, nächst diesem sanften Einschlafen, uns den von der göttlichen Gnade überwogenen innern Kampf am leichtesten denken? Dort, wo das Seelenleben, nicht von Stürmen geschüttelt, wie in einem stillen Thal unter dem milden Anhauch der göttlichen Gnade sich fortbewegt hat; dort, wo nicht die großen Versuchungen herangetreten sind, die auf den Höhen des irdischen und geistigen Lebens nicht ausbleiben; dort, wo in irdischer Anspruchslosigkeit und Verborgenheit die Wege des von Gott angewiesenen Berufs gewandelt und Werke der Barmherzigkeit ausgeübt sind. Nicht aber dort, wo die Lust dieser Welt und die Sorge und Traurigkeit dieser Welt früh ihre tiefen Spuren in die Seele gruben, auch die Stacheln des Ehrgeizes und die bittern Enttäuschungen den Geist zu hochfliegenden Plänen drängten und in Niedergeschlagenheit zu Boden warfen; nicht dort, wo darnach, als unter der Gnade Gottes sich das Leben zu Gott hingerungen hatte, ein Beruf voll schwerster Bürde und größter Verantwortung gezeigt ward, insonders auch die Aufgabe; den Ocean des Geistes nach allen Richtungen zu durchfahren, wobei dem kühnen Schiffer die Gefahr droht in Abgründe des Verderbens hineinzutreiben, wenn er nicht mit sicherer Hand an dem Steuer des Glaubens festhält; nicht dort, wo, je schwerer die geistige Anfechtung ist, auch desto inhaltsschwerer der mahnende Ausspruch des Herrn ist: „es sei denn, daß ihr euch umkehret und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen," — und ohne die Befolgung dieses Ausspruches führt doch der Weg nicht ins Himmelreich —; nicht dort, wo einerseits durch Bewunderung die Versuchungen der Eitelkeit

angelockt, und andrerseits durch Verabscheuung und Verachtung sowohl die Leidenschaften der gekränkten Selbstliebe angefacht als auch Zweifel über die Richtigkeit des eingeschlagenen Weges angeregt werden; nicht dort, wo das Leben und Wirken von solcher Art war, daß die Geschichte sowohl segensreiche als auch furchtbare Consequenzen in ihre Jahrbücher eingetragen hat. Wir können es wohl nachfühlen, daß Augustinus in dem letzten Ringen nach dem Kleinod der himmlischen Berufung viel vor Gott mit Buße zu bekennen und viel von Gott mit Gebet und Thränen zu flehen hatte. Gleichwie er in den Confessionen gesagt hatte: „viel und groß sind meine Gebrechen." „Doch," hatte er damals auch hinzugefügt: „Dein Heilmittel ist noch größer." „Wo viele Sünden vergeben sind, da ist viel geliebet worden; wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig." Das: „gehe hin mit Frieden" ist, wie wir uns denken, in seinen letzten Kämpfen noch zuletzt mit den süßesten Tönen in seine scheidende Seele gedrungen, als letzte und beseligendste Besiegelung des Trostes, den er so oft und reich in seinem Leben vernommen hatte: „wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden."

Nach zehn Tagen zeigte sich die unmittelbare Nähe des Todes an. Die Freunde traten ein und umgaben das Sterbelager. Mit ihren Gebeten vereinigten sich die Gebete des scheidenden Greises, und so entschlief Augustinus in Frieden am 28. August des Jahres 430 (1). Ein Testament hatte er nicht hinterlassen, weil er nichts zu vermachen hatte. Ueber das, was zum Besitz der Kirche gehörte, hatte er seine letzten Anordnungen oder Wünsche ausgesprochen. Auch die sorgfältig gesammelte

---

(1) Also an demselben Tage, an welchem nach einer Reihe von Jahrhunderten Göthe geboren wurde. Nicht allein aber dieses Zusammentreffen ist es gewesen, durch welches wir bei der Ausarbeitung unsers Werkes öfter an Göthe erinnert worden sind, sondern so verschieden auch Augustinus und Göthe in ihrer Stellung zur Offenbarungsreligion sind, haben sie doch viel Verwandtes in ihrer Geisteskraft und Vielseitigkeit, ihrem Sinn für Naturauffassung und in der Plastik ihrer Form.

Kirchenbibliothek, in welcher auch seine eigenen Werke sich befanden, hatte er noch zuletzt der Fürsorge seiner Freunde empfohlen.

Sein Leichnam wurde feierlich bestattet. Nach vierzehnmonatlicher Belagerung fiel Hippo in Genserichs Hände und wurde in Brand gesteckt. Doch blieb Augustins Grab verschont. Die verderbliche Herrschaft der Vandalen ward in Afrika befestigt. Ueber die Kirche brachen traurige Zeiten der Verfolgung herein. Als im Anfange des sechsten Jahrhunderts viele afrikanische Bischöfe verbannt wurden, führten sie Augustins Gebeine mit sich nach Sardinien. Dort verblieben die ehrwürdigen Ueberreste, bis ihnen im Anfange des achten Jahrhunderts der Longobardenkönig Liutprand in der Kirche des heiligen Petrus zu Pavia ihre Ruhestätte gab. Als in der neusten Zeit ein großer Theil des nördlichen Afrikas, darin auch die Stätte, wo einst Hippo gestanden hatte, mit Frankreich vereinigt war, wurde über die Zurückführung der Gebeine des großen afrikanischen Kirchenlehrers nach dem heimathlichen Boden verhandelt. Gregor XVI. genehmigte durch ein Breve die Uebertragung, und am 12. October des Jahres 1841 übergab der Bischof von Pavia an den Bischof von Algier die Reliquien, die dann unter dem Geleite von sieben Bischöfen nach Afrika gebracht und dort am 30. October 1841 in einer auf den Ruinen Hippos erbauten Kapelle bestattet wurden (¹). Dort erhebt sich, wie uns ein Freund aus dem authentischen Berichte eines Reisenden mitgetheilt hat, „auf Marmorstufen eine Bildsäule Augustins; am Gitter sieht man Lampen brennen, die nicht blos von Christen, sondern auch von Muhamedanern angezündet werden; der christliche Kirchenvater

(¹) Ich gestehe, daß ich früher von dieser Uebertragung nach Hippo nichts wußte. Auch der Gräfin Hahn ist dieselbe unbekannt geblieben, denn nachdem sie von der Bestattung der Gebeine Augustins in Pavia gesprochen hat, fügt sie hinzu: „dort ruhen sie noch jetzt. Die italische Erde, auf welcher Augustins Bekehrung stattfand, umschließt seine heiligen Ueberreste." Die Quelle für meine Angaben ist das Vorwort zu einer Ausgabe der Confessionen, die zufällig einmal in meine Hände kam. Die Bekenntnisse des h. Augustinus; Regensburg, 1853. (Verlag von G. J. Manz.)

gilt auch ihnen als Heiliger (¹)." Auch fehlt dort nicht der Schmuck der Cypresse, unter deren Zweigen der Wanderer, wenn er für die Erinnerungen, die an jener Stätte haften, Empfänglichkeit und Verständniß hat, sich dem Nachsinnen über die große kirchengeschichtliche Persönlichkeit, deren Sterbliches dort verborgen ist, nicht entziehen wird. Reiche Gestaltungen und öde Trümmerhaufen der Jahrhunderte mögen dort an seinem geistigen Blick vorüberziehn, und Völkergewoge und Kriegsgetümmel mit der Einsamkeit der Wüste abwechseln. „Alles Fleisch ist wie Heu, und alle seine Güte ist wie eine Blume auf dem Felde." Dort, wo einst jene mächtige Stimme ertönte, auf welche das Hippo'sche Volk lauschte, mögen vielleicht einzelne Naturlaute die Stille unterbrechen. In die folgenden Zeiten der Kirchengeschichte ist jene Stimme gedrungen; aber ob das Gedächtniß in der Nachwelt verbleibe oder vergessen werde, und ob der Name in späteren Zeiten genannt oder nicht genannt werde, — das allein wahre Streben bezieht sich auf das Ziel, daß der Name in das Buch des Himmelreiches eingeschrieben werde.

Wir stehen am Ziel unsrer Aufgabe und könnten dieselbe jetzt als abgeschlossen ansehen. Aber nachdem wir dieses Lebensbild zu entwerfen und bis in die einzelnsten Züge auszuführen gesucht haben, liegt uns doch endlich auch noch nahe, daß wir auf die große Persönlichkeit, mit welcher wir uns so lange beschäftigt haben, einen zusammenfassenden Rückblick werfen, und über die kirchengeschichtliche Bedeutung Augustins noch einige Worte sagen (²). Die Verehrung und Bewunderung, welche ihm schon bei seinen Lebzeiten zu Theil ward, hat sich in den folgenden

---

(¹) Herr Doctor Kruse in Köln. Auch Ozanam, in seinem Werke: la civilisation au cinquième siécle, sagt: les Bédouins des environs de Bone viennent aux lieux, où l'on découvre les débris de la basilique d' Augustin, pour y honorer tous les vendredis celui, qu'ils appellent, d'un nom mystérieux: le grand Romain, le grand chrétien.

(²) Zu vergl. Huber, Philosophie der Kirchenväter, München 1859, besonders die Schlußbetrachtung. Desgl. Charpentier, études sur les pères de l'église, tome I. Paris, 1853.

Jahrhunderten der Kirchengeschichte wiederholt. Einer der namhaftesten protestantischen Gelehrten der Gegenwart hat ihn „den größten Kirchenlehrer nach den Aposteln“ genannt; Pascal nannte ihn „den Fürsten der Kirchenväter.“ Die Ueberzeugung, daß Augustinus die am meisten entwickelte Blüthe der abendländischen Patristik sei, darf als durchgängig und fest begründet betrachtet werden. Eine große weithin wirkende Persönlichkeit erhebt sich über ihre Zeit, und ragt hinein in die Folgezeit, auf welche einzuwirken sie berufen war. Andrerseits aber auch ist sie in ihrer Zeit gewurzelt, und muß die Macht ihrer Entwickelung auch vermittelst der Bedingungen, welche ihr durch ihre Zeit gegeben wurden, verstanden werden. Die Beschaffenheit der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts gehörte dazu, daß ein geistiges Leben, wie Augustins, sich entfaltete. So lange das Märtyrerthum der Kirche in dem römischen Reich fortdauerte, war die eigentliche Blüthezeit der kirchlichen Wissenschaft noch nicht eingetreten. Denn damit diese Zeit eintreten konnte, bedurfte es doch nicht allein eines schon vorangegangenen längeren Wachsthums des kirchlichen Lebens, sondern auch eines begünstigenden äußern Friedens, wenngleich der Ausspruch Wahrheit ist, daß überhaupt der Menschen und der Christen Leben auf Erden voller Anfechtung ist. Während der Märtyrerzeit der Kirche mußten doch durch Leben und Bekennen und Leiden vornämlich erst die Glaubenssaaten ausgestreut werden und sich ausbreiten und heranwachsen, und war die Kirche zu sehr von den verfolgenden weltlichen Mächten bestürmt, als daß sie, aus der Welt wieder in sich selbst gesammelt und von dem ihr inne wohnenden Triebe geleitet, schon die vollen Blüthen der kirchlichen Wissenschaft und Litteratur hervorgebracht hätte. Denn daß auch in den drei ersten Jahrhunderten einzelne Persönlichkeiten sich hervorthaten, welche diesen Bemerkungen zu widersprechen scheinen, und daß besonders im dritten Jahrhundert schon Origenes als eine kirchlich-wissenschaftliche Größe erscheint, kann doch nicht dazu gereichen, um eine Gesammtanschauung, die sich aus den hier in Betracht kommenden

kirchlichen Verhältnissen ergiebt, zu entkräften; und namentlich doch auch von Origenes gilt es, daß seine großen Forschungen erst weiter verarbeitet und gesichert werden mußten, bevor aus ihnen wahrhafte Blüthen der kirchlichen Wissenschaft hervorgehen konnten.

Als nun unter der Regierung Constantins die Kirche in ein ganz anderes Verhältniß zu dem römischen Staat getreten und der begünstigende Friede gekommen war, hatte die Kirche unter den Aufgaben, welche ihr nunmehr oblagen, auch die große Aufgabe vor sich, dasjenige, was während der beendigten ersten Periode ihrer Geschichte im Glauben und Leben und Bekennen erworben und in der kirchlichen Wissenschaft erreicht war, denkend zu durchdringen oder weiter zu durchdringen, den Platz, welchen sie in der Welt errungen hatte, mit geistigen Waffen zu behaupten und weiter geltend zu machen, die irrthümlichen Richtungen, die jetzt mehr aus ihr heraustraten, als an sie herantraten, zu widerlegen, und die in dem Glauben enthaltene Wissensmacht nach allen Seiten zu entwickeln. Dieser Aufgabe entsprechend wurden auch die Gaben verliehen. Eine Reihe großer Kirchenlehrer ging im Morgenlande und Abendlande hervor. Auf die Märtyrerzeit der Kirche folgte das patristische Jahrhundert, die klassische Zeit der Kirchengeschichte. Unser Blick hat hier aber doch besonders nur an der abendländischen Kirche zu haften. Denn wenngleich die Kirche damals noch nicht zertheilt, sondern noch eine große Gesammtgemeinschaft war, und wenngleich zwischen der morgenländischen und abendländischen Patristik eine Wechselwirkung stattfand, wobei der von der morgenländischen Kirche ausgehende Einfluß überwiegend war, so war doch schon damals durch Sprache und Nationaleigenthümlichkeit und demnächst auch durch die Theilung des römischen Reichs eine Grenze zwischen dem Morgenland und Abendland gezogen. Schon hatte im Abendlande die Blüthe der kirchenväterlichen Zeit begonnen. Schon waren die Namen des Hilarius, Ambrosius und Hieronymus gefeierte Namen in der Kirche. Aber doch zur

vollsten Blüthe hat sich in Augustinus die abendländische Patristik entfaltet.

Damit dieses geschah, kam Verschiedenes bei ihm zusammen: eine Vereinigung von Geisteseigenschaften, die oft nicht vereinigt sind, und noch viel seltener in solchem Maaße und solcher Harmonie vereinigt sind; ein inniger Sehnsuchtszug der Seele zur Gemeinschaft mit Gott, durch Eindrücke kirchlicher Frömmigkeit früh genährt; ein Gemüth, das auf eine von allem Kleinlichen entfernte Erhabenheit, auf Einfachheit, Milde, Demuth und heiligen Ernst angelangt war; eine mit Forschungsdrang verbundene Kraft des Denkens, die ihn zu den höchsten oder tiefsten Problemen des Erkennens, bis an die Grenze des Erreichbaren führte und in bewunderungswürdiger Dialektik sich ausbreitete; ein reiches Gefühlsleben innerlicher Contemplationen, in denen seine Seele zu ruhen liebte und aus denen wohl die Phantasie mächtig ihre Flügel auszubreiten strebte, wobei sie aber doch wieder von Besonnenheit und Nüchternheit gezügelt ward [1]; bei vorwiegender Neigung für die Beschäftigung mit den höchsten idealsten Gegenständen des Erkennens oder innerlichen Betrachtens doch auch wieder eine Richtung auf das Praktische und auf concrete Lebensgestaltung; dabei dann ein Entwickelungsgang, der nicht allein zur formellen Ausbildung seiner geistigen Begabung gereichte und ihm vielseitige Kenntnisse aneignete, sondern ihn auch die bedeutendsten Standpunkte menschlicher Weisheit geistig durchleben, und überleben ließ, um ihn endlich, erschöpft von den Irrwegen seiner Jugend, bei dem vergeblichen Suchen nach Wahrheit und Lebensbefriedigung und von Schuldgefühl belastet, vermittelst der zurückrufenden Stimme der Mutterliebe, und vermittelst der ihm aufs neue zugehenden und mit frühen Lebenseindrücken sich zusammenschließenden kirchlichen Einwirkungen,

---

(1) Ueber Augustins poetische Begabung hätten wir noch Einiges sagen können, wenn nicht die unter seinem Namen bekannten Hymnen, in denen allerdings Anklänge an seine Werke enthalten sind, des Erweises der Aechtheit entbehrten.

zu dem Flehen um die Gnade Gottes niederzuwerfen, und ihn zu der Brust des Glaubens und in den Schooß der Kirche zurückzuführen; worauf dann ein neues Leben des Friedens, so wie des Bestrebens, der Gnade Gottes als Mitglied der Kirche zu dienen, für ihn begann, und ihn auch bald in eine Lebensstellung brachte, in welcher er seine geistige Begabung, Entwickelung und Erfahrung für Viele verwerthen konnte. Augustinus war somit im vollen Sinne ein Sohn der Kirche, ihr durch die festesten Lebensbande vereinigt. Sein zum Frieden mit Gott erneutes Leben wurde von der Kirche und dem Glauben der Kirche getragen. Er durfte und wollte — oder er wäre nicht mehr er selbst geblieben, — nichts Anderes lehren, als was in dem Glauben der Kirche enthalten war, und demnach nehmen auch unter den vielen Arbeiten, denen er sich im Dienst der Kirche unterzog, seine Entwickelungen über den Glauben, dessen Wesen er ins Licht zu setzen suchte und gegen den Wissensdünkel vertheidigte, eine der ersten Stellen ein. Er, der für die kirchliche Wissenschaft so viel geleistet hat, ist auch einer der mächtigsten Herolde des kirchlichen Glaubens. Wenn er vorher in die manichäischen Verhöhnungen des Glaubens eingestimmt hatte, so erkannte er jetzt das Heilsame der göttlichen Ordnung, daß die mit der Sünde behaftete, durch die Sünde schwach gewordene und verfinsterte menschliche Natur unter die Autorität des Glaubens gestellt werden solle, um sich im Glauben zu läutern, zu erstarken, und zur Kenntniß der in dem Glauben enthaltenen göttlichen Weisheit fähig zu werden. Allerdings wurde auch schon bei dem Glauben ein Wahrheitsbewußtsein oder ein gewisses Erkennen der Wahrheit vorausgesetzt; nämlich das Bewußtsein oder das Erkennen, daß der Mensch, um zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, dessen bedürfe, daß er durch göttliche Autorität unter den Glauben an die Wahrheit gestellt werde; und dann auch das Bewußtsein oder die Erkenntniß in Betreff der von Gott manifestirten Autorität. In der letztern Hinsicht kündigte sich nach Augustins Ueberzeugung zunächst die Kirche als glaubengebietende Macht an. Der erhabene Eindruck eines Gottesreiches,

den die Kirche gewährte, die damals über das ganze römische Reich und über die Grenzen des römischen Reichs hinaus sich verbreitet hatte und täglich ihren Siegesweg fortsetzte, war ein mächtigstes Zeugniß, daß ihr die Schätze der göttlichen Wahrheit anvertraut seien. Von der Macht dieses Zeugnisses durchdrungen, sagte Augustinus in seinem Werke „vom Gottesstaat," daß, wer nach Prodigien suche, anstatt dem Glauben der Kirche sich hinzugeben, selbst ein Prodigium sei. Aber wer der Autorität der Kirche folgte, mußte auch wieder den Autoritäten folgen, denen die Kirche selbst folgte, dem Zeugniß der Weissagungen, dem Zeugniß der Wunder und der Autorität der heiligen Schrift, welche einerseits von der Kirche bezeugt ward und von welcher andrerseits, als von der höchsten Autoritätsquelle der Wahrheit, auch wieder die Kirche Zeugniß empfangen und sich reinigen und zurechtführen lassen mußte, so fern in ihre Lehren etwas Irrthümliches aus menschlicher Sündhaftigkeit eingedrungen war. Die Autorität der Schrift stand als höchste Glaubensnorm da, an welche dann die kirchliche Tradition, das von Alters her überall in der Kirche Ueberlieferte, und die Autorität der allgemeinen Concilien sich anschloß. Die Möglichkeit einer Correction der kirchlichen Dogmen und Institutionen durch die Norm der heiligen Schrift wurde hiernach von Augustinus principiell angenommen, aber aus seiner Anschauung von der Kirche geht auch hervor, daß ihm die Uebereinstimmung des Glaubensbekenntnisses der Kirche mit der heiligen Schrift unumstößlich feststand, und daß er das entschiedenste Streben hatte, bei allen seinen Forschungen über kirchliche Dogmen, Traditionen und Institutionen nur ein auslegendes oder entwickelndes Organ des substanziellen Besitzthums der Kirche zu sein. Der Inhalt des Glaubens war also, nach Augustins Ueberzeugung, etwas durchaus Concretes, nicht ein beliebiges sogenanntes christliches Bewußtsein, sondern das aus der Schrift und Tradition geschöpfte Glaubensbekenntniß der Kirche, und der Glaube war im Verhältniß zu dem Erkennen nicht allein das Verhältniß des unentwickelten Wahrheitsbewußtseins zu dem entwickelten Wahrheitsbewußtsein, sondern hatte

zum Unterschied von dem Wissen, stets das Moment der Autorität an sich, deren — so zu sagen — äußere Stütze, je nach dem Maaße, in welchem der Glaube zum Vernunftbegriffe ward, entbehrlich gemacht wurde. Ein Uebergang, der freilich in diesem irdischen Leben, wo das Wissen Stückwerk bleibt, immer nur ein theilweiser sein konnte. Daß die im Glauben aufgenommenen, ob auch noch unbegriffenen Glaubenswahrheiten bereits in innerliche Berührung mit dem Wahrheitsbewußtsein oder der Vernunfterkenntniß gekommen seien, war gewiß Augustins Ueberzeugung; wie sich schon daraus ergiebt, daß er so häufig auf die läuternde und dadurch zur Vernunfterkenntniß vorbereitende Kraft des Glaubens hinwies, und auch daraus, daß die Erkenntniß kein anderes Ziel erreichen konnte, als die Auffindung der in den Glaubenswahrheiten enthaltenen göttlichen Vernunft. Einen Standpunkt des Denkens, der behauptet hätte, daß sowohl der Glaube als auch eine Vernunfterkenntniß, die mit dem Glauben in Zwietracht getreten sei, zu Recht bestehe, würde er als einen unüberlegten Standpunkt verworfen haben, denn die Wahrheit konnte nur e i n e sein; und eine vermeintliche Erkenntniß, die mit dem Glauben in Zwiespalt gekommen war, hatte daran den eingeschlagenen falschen Weg zu erkennen, und von demselben abzulenken, um sich dem Glauben zu beugen. Aber nicht auf das innere und der Vernunft noch nicht erwiesene Wahrheitsbewußtsein des Glaubens ging er bei dieser Forderung zurück, sondern auf die erwiesene göttliche Autorität, und er suchte um so kühner den Glaubensinhalt zur Vernunfterkenntniß zu entwickeln, je fester für ihn der Boden war, auf den er sich, wenn seine Forschungen unzulänglich blieben, wieder zurückziehen konnte ([1]).

Aber indem er auf solche Weise für den Glauben seine

([1]) Tholuk, in seiner Schrift von der Sünde und vom Versöhner, sagt hierüber von Augustinus: „ungeachtet dieser Kirchenvater so entschieden die Möglichkeit eines Widerspruches der äußern und der innern Offenbarung leugnet, so erkannte er doch auch die Erhabenheit der äußern über die innere Offenbarung so sehr an, daß er sogar das kühne Wort wagte: major est sanctae scripturae auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas.

Stimme erhob, hat er für die Ausbildung der kirchlichen Wissenschaft, nämlich der Wissenschaft, welche durch die von dem Glauben erleuchtete Vernunft erbaut wird und mit den kirchlichen Traditionen und Institutionen Hand in Hand geht, so viel geleistet, daß er darin keinem von den übrigen Lehrern und Vätern nachsteht, sondern wohl die erste Stelle unter ihnen einnehmen dürfte. Nach allen Seiten hat er, wie das große geistige Vermächtniß seiner Werke zeigt, der Kirche lehrend und auslegend gedient und zum Theil auch in bedeutendem Sinne die Lehre der Kirche fortgebildet und vor dem Eindringen oder Einwurzeln unlauterer Elemente geschützt. Ein unerschöpflicher Reichthum der Dialektik stand ihm dabei zu Gebote, und wir wüßten, so weit unsre Kenntniß reicht, niemanden zu nennen, der mit solcher Schärfe, als er, die Einwürfe, welche gegen eine Lehre gemacht werden konnten, hervorgehoben und auch wieder beseitigt hätte. Auch in so fern ist er der Führer der Scholastik geworden, die sich ebenfalls auch an das Substanzielle seiner Forschungen angeschlossen hat, und auch durch die beiden bei ihr vereinigten Richtungen, des Festhaltens an dem Glauben der Kirche und des Eingehens auf die kühnsten Forschungen, auf ihn zurückweist. Da aber bei ihm Schärfe und Tiefe der Forschung mit Reichthum contemplativen Lebens verbunden war, und er nicht minder, als nach der Erkenntniß der Wahrheit zu forschen, auch in innerlichen Intuitionen zu ruhen liebte, bei denen in den Tiefen des Gefühls die Gegenwart Gottes erfahren und das Unausgesprochene vorempfunden und das Unaussprechliche geahnt wird; so hat sich nicht allein die Scholastik, sondern auch die Mystik des Mittelalters aus seinen Werken genährt, und überhaupt haben in der spätern kirchlichen Mystik die tiefen mystischen Gefühlsklänge, die so häufig aus seinen Schriften hervortönen, ein empfängliches Ohr gefunden.

Am meisten jedoch hat er durch die drei großen polemischen Richtungen seiner Thätigkeit, nämlich durch seine Polemik gegen die Manichäer, gegen die Donatisten und gegen die Pelagianer, auf die spätere kirchliche Entwickelung eingewirkt. Gegen die

Manichäer war es, außer seinen Vertheidigungen des Glaubens gegen den Wissenshochmuth, besonders die christliche Gottesidee, der Schöpfungsbegriff und der creatürliche Act der Sünde, wofür er gegen dualistische oder pantheistische Philosopheme und gegen die Verleugnung des Schuldbewußtseins kämpfte. Die Ideen, welche er aus der platonischen Philosophie geschöpft hatte, waren hierbei von der größten Bedeutung. Gegen die Donatisten kämpfte er für die Einheit und Größe der Kirche, und für die über menschlicher Subjectivität erhabenen kirchlichen Ordnungen und Sakramente. Viele Worte, die er gegen jene Separation sprach, sind überhaupt gegen separatistische Gelüste ein werthvolles Vermächtniß, eine zum Frieden mahnende und zur Einheit zurückrufende Stimme geblieben. Durch seine Bekämpfung des Pelagianismus wird ein Hauptmoment in der Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Gnade bezeichnet, und an ihn das Gedächtniß geknüpft, daß er durch seine Darlegung des Zusammenhanges zwischen der göttlichen Gnade und der menschlichen Willensthätigkeit, und durch seine Nachweisung, daß die sich darbietende Gnade jedem menschlichem Verdienst vorangehe, unter den Vätern der Kirche der größte Ausleger der paulinischen Lehre von der Gnade und von der Rechtfertigung durch den Glauben gewesen ist. Gegen eine Geistesrichtung, die, wenn sie in der Kirche um sich gegriffen hätte, das Fundament derselben unterwühlt haben würde, weil dann das Bekenntniß, daß Christus der Spender des Heils sei, den Seelen entrückt wäre, hat Augustinus die evangelische Cardinallehre von dem in Adam Sterben und dem in Christo Wiederlebendigwerden ausgelegt und in helles Licht gesetzt. Und doch hat auch er, der so Großes in der Kirche zu wirken berufen war, den Tribut menschlicher Schwachheit als Beleg zu dem apostolischen Ausspruch, daß unser Wissen Stückwerk ist, entrichten müssen, und die Theorie von den zum Besten der Kirche anzuwendenden Zwangsmitteln und die Prädestinationslehre wirft auf seine sonst so lichte Lehrergestalt ihre Schatten.

Aber auch außer den drei großen polemischen Richtungen seiner Thätigkeit hat er durch seine vielen geistigen Productionen

normgebend und fördernd auf die kirchliche Lehrenentwickelung eingewirkt. Seine Schriften sind eine reichste Fundgrube großer, tiefsinniger und erhabener Gedanken, entsprossen aus dem Boden einer in dem Glauben und Boden der Kirche wurzelnden Seele, und, — worin das Klassische sich anzeigt, — durchweg in einer Sprache ausgeprägt, welche den Charakter sentenziöser Mustergültigkeit und Vorbildlichkeit hat. In diesem Sinne sind sie bei dem Ausbau der kirchlichen Wissenschaften benutzt oder verarbeitet worden. Denn die patristische Blüthezeit ist zwar die klassische Zeit der kirchlichen Wissenschaft, aber nicht der kirchlichen Wissenschaften. Indessen besteht die Größe Augustins als Kirchenlehrers nicht allein in Hinsicht auf das Wissen, sondern auch in Hinsicht auf das Nichtwissen. Seine Werke zeigen den Aufflug eines zur Erkenntniß der göttlichen Dinge kühn aufstrebenden Geistes, zeigen aber auch die Grenzen, über welche vordringen zu wollen verderbliche Vermessenheit wäre, und erinnern daran, daß für den Menschen das wahrhaft geistige Lebenselement das demüthige Leben in der göttlichen Offenbarung und das demüthige Schöpfen aus der göttlichen Offenbarung ist. Aber das gehört zu der Größe Augustins, daß er die Schranken der menschlichen Erkenntniß erkannte und bekannte, die Demuth der Liebe höher stellte als das Wissen, und gegen einen Erkenntnißtrieb, der von dem Boden der Demuth sich getrennt hatte, seine Stimme erhob. Sein berühmtes Wort: „die christliche Disciplin ist zum Ersten Demuth und zum Zweiten Demuth und zum Dritten Demuth,“ ist eins von den vielen Worten, in denen er dieselbe Ueberzeugung und Herzenserfahrung ausgesprochen hat.

Weil also Augustinus für die Lehre und das Leben und die gesammte Entwickelung der Kirche von so großer und bestimmender Bedeutung war, und seiner Lehre durch die Heiligung seines Wandels, durch seine Sehnsucht und sein Ringen nach der Vollkommenheit des Lebens in Gott entsprach, so schmückte ihn die Kirche mit der höchsten Ehre, welche von ihr im Vertrauen auf die Uebereinstimmung ihres Willens mit dem Willen des heiligen Geistes verliehen ward, indem sie, ihn unter die

Zahl ihrer Väter aufnehmend, auch auf ihn den Lichtreif legte, mit welchem sie das Haupt ihrer Heiligen umgeben hat.

Selten wohl mag es geschehen, daß einer Betrachtung, welche dem geistigen Lebensgange eines reich begabten Menschen nachforscht, bei demselben keine Verschiedenartigkeit des geistigen Standpunktes ersichtlich wird. Auch bei Augustinus hat, nachdem er schon den entscheidenden Wendepunkt seines geistigen Lebens überschritten hatte, noch eine Wandelung wichtigster Ansichten stattgefunden, und er selbst hat es ausgesprochen, daß er, — um von minder wichtigen Auffassungen hier nicht zu reden, — in Betreff des Verhältnisses zwischen der göttlichen Gnade und der menschlichen Willensbestimmung, so wie in Betreff der zum Besten der Kirche anzuwendenden Zwangsmittel, seine Ueberzeugung geändert habe. Aber nicht selten auch wird die mit reichbegabten Naturen sich beschäftigende Betrachtung auf Aussprüche geführt werden, die an verschiedene Theorieen erinnern, und doch bei jenen Naturen vielmehr Veranlassung geben, eine tiefer liegende Vermittelung, wo die scheinbar divergirenden Ansichten sich vereinigen, zu suchen. Als ein Einzelnes erwähnen wir hier, daß Augustin in seinen Streitschriften gegen die Donatisten sich auf den Standpunkt des Staatskirchenthums zu stellen scheint, während er in seinem Werke „vom Gottesstaat" die Gebiete der Kirche und des Staats in einer Weise, welche sogar den Eindruck einer gewissen Schroffheit macht, auseinanderhält; was jedoch bei ihm nach unsrer Ansicht keine Divergenz ist, sondern den Weg zu tieferer Vermittelung zeigt. Aber wie wir hier zu der Bemerkung Anlaß fanden, daß bei reichbegabten Menschen manche Ansichten, die bei einseitigeren Naturen zu divergenten Standpunkten auslaufen, harmonisch vereinigt sind, nämlich durch die größere Geistestiefe vereinigt sind, so haben wir schon vorher in noch weiter reichendem Sinne die Bemerkung gemacht, daß bei Augustinus Geisteseigenthümlichkeiten, die oft getrennt sich darstellen, vereinigt waren. Indessen in noch höherem Maaße erscheint darin sein Geistesreichthum,

daß er sowohl eine der Hauptsäulen der katholischen Kirche ist, als auch, da es im sechzehnten Jahrhundert eines reformatorischen Geistes in der Kirche bedurfte und die Hand Gottes Luthern und dessen Gesinnungsgenossen sandte, die Reformation an keinen andern unter den Kirchenvätern so sehr als an ihn angeknüpft hat. Er ist eine der ersten Autoritäten der katholischen Kirche. Wir glauben uns an die Aeußerung Neanders in seinen Vorträgen über die Kirchengeschichte zu erinnern, daß Cyprian, Augustinus, Gregor der Erste und Thomas von Aquino die vier Säulen der katholischen Kirche seien. Die Lehre, daß nur die katholische Kirche wahrhaft das Reich des Herrn und der Leib Christi sei, und daß zwar keineswegs alle, welche äußerlich von dem Organismus der katholischen Kirche umschlossen werden, wahrhafte Mitglieder des Reiches Christi seien, aber doch niemand, der in separatistischer Stellung zur katholischen Kirche den Namen Christi bekenne, dem Leibe Christi zugerechnet werden könne und mit dem Haupte in Gemeinschaft stehe; — diese Lehre, welche eine Grundanschauung der katholischen Kirche bildet, hat Augustinus mit vollster Entschiedenheit ausgesprochen und zu erweisen und geltend zu machen gesucht. So steht er denn auch, obgleich noch nicht als Autorität für das später ausgebildete hierarchische System der katholischen Kirche anzuführen, doch als entschiedener Gegner denen gegenüber, welche der Ansicht sind, daß, unbeschadet des Wesens der Kirche, die Kirchenverfassung Umwandlungen erfahren könne [1]. Das katholische Dogma,

---

[1] Baier, in seiner Symbolik, sagt über die katholische Lehre von der Kirche: „nicht nur die Kirche im Allgemeinen, sondern die bestehende Form derselben, ihre wesentlichen Institutionen, welche das Verhältniß der Mitglieder zu einander bestimmen, ihre Verfassung, die Ordnungen ihrer Gesetzgebung und Regierung, sind als solche unmittelbar mit der ursprünglichen Offenbarung und durch ihre Träger und Organe selbst gesetzt. Nur so kann die Kirche ihrer Bestimmung, die gottmenschliche Versöhnung in der Welt zu erhalten und fortzusetzen, entsprechen; nur so erfüllt sie ihre Aufgabe, die Verherrlichung Gottes, und die Heiligung und Beseligung der Menschheit."

daß die Kirche durch ihre Gebete und guten Werke auch noch eine retteend Einwirkung auf den Zwischenzustand des jenseitigen Lebens auszuüben vermöge, hat Augustinus gelehrt und entwickelt. Die Lehre von der Anrufung der Heiligen und dem Verdienst der Heiligen ist in seinen Schriften enthalten. Die Werke im Verhältniß zu dem Glauben werden von ihm in katholischem Sinne betont. Er hegte die Ueberzeugung, daß in dem gottgeweihten ehelosen Leben, eine höhere Stufe der Frömmigkeit, als in dem ehelichen Leben erreicht werden könne. Er war ein Freund des ascetischen Lebens und betrachtete mit Liebe die Formen, in denen dasselbe sich äußerte, wenn er in jenem Streben nach Vollkommenheit der Heiligung die Demuth nicht vermißte. Er schätzte hoch das Eremiten- und Klosterleben und ist für die Entwickelung und Ausbreitung des Mönchthums, so wie für die Uebertragung klösterlicher Institutionen auf das klerikalische Leben, von großem Einfluß gewesen. Und dennoch ist vor allen andern Kirchenvätern auch mit der Reformation sein Name verwebt. Denn seine Schriften sind durchweht von dem Geiste demüthiger, hochsinniger Einfachheit. Die in Christo erschienene Gnade Gottes war das Centrum seines Glaubens und Lebens. Alles, was er lehrte, trat mit diesem Centrum in Verbindung, oder wurde von den Strahlen desselben beleuchtet. Als daher im sechzehnten Jahrhundert die Kirche aus manchen Abirrungen wieder auf ihr Centrum, welches der Herr ist, zurückgeführt werden, und von ihrem Haupte eine neue kräftig durchdringende Lebensströmung erfahren sollte, war auch die Beschäftigung mit den Werken Augustins für den Führer der Reformation bedeutungsvoll, um ihn in das Verständniß der Gnade Christi hineinzuführen, und das sogenannte materiale Princip der Reformation ist auch vermittelst des Studiums der Augustin'schen Schriften erwachsen. Ebenfalls das sogenannte formale Princip der Reformation, daß die Kirchenlehre sich durch Erweisung aus der heiligen Schrift oder durch Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift legitimiren müsse, fand bei Augustin

Anknüpfungspunkte, wenngleich er durch Hochhaltung der kirchlichen Tradition sich als einen Sohn der katholischen Kirche darstellt.

In noch späterer Zeit breitete sich eine Verstandsrichtung aus, die sich nicht allein von den Fundamenten des christlichen Glaubens abgestoßen fühlte, sondern auch nicht einmal mehr den würdigenden Maaßstab für Geistesgröße auf dem kirchlichen Gebiete fand. Daß damals auch über Augustinus absprechende Urtheile ergingen, kann nicht in Verwunderung setzen. In der neuesten Zeit scheint sich diese Richtung doch in so weit überlebt zu haben, daß, wenn auch das Substanzielle der Kirchenlehre noch so wenig angeeignet wird, dennoch die großen kirchengeschichtlichen Persönlichkeiten nach ihrer geistigen Begabung und Bedeutung anerkannt werden. Aber die neuste Zeit, in welcher freilich gegen die christliche Offenbarung und gegen die Kirche so gewaltige Gegensätze ankämpfen, bietet doch wieder der Betrachtung die Lichtseite dar, daß vielfach ein kräftigeres Glaubensleben, eine Erstarkung der kirchlichen Gesinnung, ein erhöhter Eifer, unter der Gnade des Herrn für die Ehre des Herrn zu wirken, eine tiefere Auffassung der kirchlichen Wissenschaft, und im Zusammenhange damit auch das Streben, die in den Annalen der Kirchengeschichte leuchtenden Namen zu einem umfassenderen Verständniß für die Gegenwart zu bringen, sich kundgegeben hat und kundgiebt. Dadurch ist denn auch, wie aus manchen Merkmalen hervorgeht, die Liebe zu dem großen Kirchenlehrer, dessen Lebensbild wir darzustellen gesucht haben, verjüngt wieder erstanden (1).

Die Kirche hat die Verheißung, daß sie bis ans Ende der Tage, wo ihre Sichtung und Vollendung eintreten wird, sich

---

(1) Ein neustes Zeugniß hierzu ist die Vergleichung der Confessionen Augustins und Rousseaus von Kögel. Auch der Aufsatz „Augustin als Prediger" im Februarhefte 1868 der Evangelischen Kirchen-Zeitung. Früher schon: Kleinert, „Augustin und Göthes Faust." Berlin 1866.

sammeln und bauen werde. So wird denn auch ferner Augustins mit der Kirche unauslöschlich verwebtes Gedächtniß unvergessen bleiben. Die Forschung, die, geleitet von dem Bewußtsein, welches durch den Finger Gottes ursprünglich so tief in die menschliche Seele niedergeschrieben ist und selbst aus den größten Verdunkelungen wieder hervorbricht und durch den Weltheiland wieder der Welt dargeboten ist, nämlich geleitet von dem Bewußtsein, daß der Herr, den alle seine Werke verkündigen und preisen, allein Gott ist, vermittelst der Betrachtung der Werke Gottes wie auf einer Himmelsleiter zu Gott emporzusteigen sucht, wird auch fernerhin bei Augustinus Belehrung über die aufwärts führende Stufenfolge schöpfen, und in den Fundamentalsätzen, die er ausgesprochen hat, daß dem Werden das Sein voranstehe und das Werden nur durch das Sein möglich sei, und durch die Schöpfung aus Nichts das von Gott Sein und doch nicht Gott selbst Sein, ausgedrückt werde, ähnlich wie er Ruhepole des Geistes finden. Für die Lehre von der Gnade Gottes in Christo, — für diese Lehre, die Augustinus so häufig als das Fundament des christlichen Glaubens bezeichnet hat, — wird er auch fernerhin einer der tiefsten, auf Herzenserfahrung stehenden Ausleger bleiben. Die Feuerzunge, mit welcher er von der Liebe Gottes geredet und auf die Hingabe des Lebens an Gott gedrungen hat, wird auch fernerhin zündend in den Seelen wirken. Seine Begeisterung für die Größe, die Einheit und den Frieden der Kirche wird auch fernerhin entsprechende Gefühle bei denen wecken, die sich mit seinen Werken beschäftigen. Seine Schriften, bisher eine solche Fundgrube für die kirchliche Wissenschaft, werden auch fernerhin eine reiche Fundgrube bleiben, aus welcher der weitere Ausbau der kirchlichen Wissenschaften schöpfen wird. Und gewiß viele, die bei dem Rückblick auf ihre Lebensführungen es preisen werden, daß, wo die Sünde mächtig geworden sei, die Gnade noch mächtiger geworden sei, oder die das Elend eines von Gott verirrten Lebens und die Sehnsucht zur Rückkehr zu Gott empfinden, werden auch fernerhin, den

Lebensgang Augustins betrachtend, wie aus einem großen Spiegel die eignen Lebenserfahrungen zurückgeworfen erblicken, und dadurch an ihrem Herzen das mächtige Zeugniß einer Stimme fühlen, die mächtig davon geredet hat, daß wir zu Gott geschaffen sind und von Gott abgeirrt sind und selig werden durch Christum in Gott.

Ende.